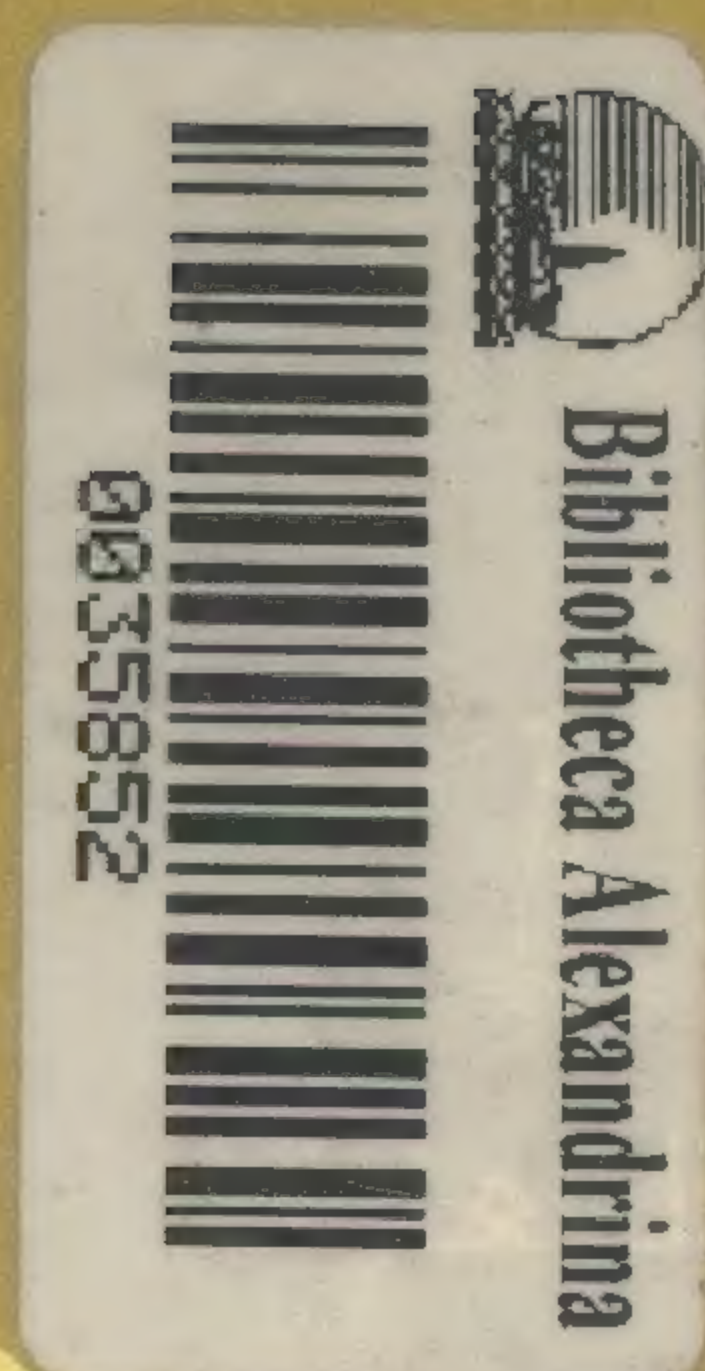


دكتور صابر عبد الدايم

الأدب الصوفي

اتجاهاته وخصائضه



بمكتبة

الأدب الصوفي

اقتحاناته وخصائصه

دكتور ضابر عبد الدائم

مدرس الأدب والنقد
بكلية اللغة العربية — الزقازيق

الطبعة الثانية

١٤٠٤ - ١٩٨٤ م



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١٩٩١م - الكويت - الكويت - القاهرة ج.م.ع -

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

((مقدمة))

حمداً لمن يدرك الأبصار وهى لا تدركه . وهو اللطيف الخبير
وصلاة وسلاماً على من أرسله الله مبشراً ونذيراً ، وداعياً
إلى الله باذنه وسراجاً منيراً .

وبعد

فإن الأدب الصوفى يحتل الذروة فى الصديق الفنى ، ويوغل فى تمثيل
التجربة الشعرية ، لأن المتصوفين لم يقولوا الشعر قبل خوض التجربة
ولكن تجربة الكشف عندهم ، تمخضت عن هذه الآثار الشعرية والفنية
على السواء .

فالتصوف ليس إلا وقدة فى الشعور والاحساس وكذلك الشعر
والتصوف معاناة ومجاهدة ، وتغان فى سبيل الوصول وكذلك الشعر
والتصوف صدق فى القول ورياضة باطنية شفافة وكذلك الشعر
والتصوف وله بالمحبوب ، وانشغال بالذات الكلية وكذلك الشعر
والتصوف ثورة على الظاهر المألوف ، وشموق إلى تألف الأشياء
وكذلك الشعر .

ولذا يحتل الأدب الصوفي مكانة سامقة في الأدب العربي والإسلامي
برغم تجاهل النقاد القدامى له ولأصحابه .

فمضمونه يسمو فوق كل مضمون ، وهل هناك معنى لسمى من الرغبة
في تطهير النفس ، والقرب من الله . قربا يرتكز على أسس سلوكية ونفسية
وعقائدية بعبدة عن زيغ الأهواء ، ومهاوى الآراء ؟

وأدواته الفنية تأسرك بروعتها ، وعمقها ، وأصالتها ، فالكلمات
من نسيج التجربة وليست جسما غريبا عنها .

والصياغة وان شأبها الغموض أحيانا إلا أنها تدل على براعة فنية
أسرة .

والخيال : يضرب في أعماق النفس والحياة ليقترب من السر ، ويستمد
روعته من منابعه الدفاعة المتمثلة في القرآن الكريم ، والقصص النبوية بما
فيه من إشارات ورموز تجل عن الإدراك الحسي المباشر .

وهذه الدراسة نعد مدخلا لدراسة الأدب الصوفي ؛ والكشف عن
كنوزه وتجلية خصائصه الفنية .

وهي تتكون من أربعة أبواب :

وقد جعلت الباب الأول بعنوان مدلول التصوف ونشأته . . . ويتكون
من فصلين .

في الفصل الأول حددت العلاقة بين التدين والتصوف .

وفي الفصل الثاني حللت مدلول التصوف ، اللغوي والفني ، وناقشت
آراء الباحثين في هذا المدلول .

وتتبعنا الأصداء المؤثرة في نشأة التصوف الإسلامي مثل الفلسفة
اليونانية والهندية والفارسية ، والتصرائية ثم نقبت عن الجذور الإسلامية

للمصطفى الاسلامى فى القرآن الكريم ، والحديث النبوى الشريف ، وسيرة
المصطفى عليه الصلاة والسلام .

ورصدت نمو التجربة الصوفية وتطورها فى تسلسل تاريخى موجزا
يكشف عن جذور هذه الظاهرة وما نتج عنها من ثمار خيرة مباركة .

وبالباب الثانى خصصته لدراسة « اتجاهات الأدب الصوفى » وقسمته
الى ثلاثة فصول . وكل فصل يمثل اتجاها مستقلا .

وفى الفصل الاول « الرؤية الصوفية للذات العلية » .

كشفت عن معالم هذه الرؤية الصوفية وهى تتمثل فى أبعاد ثلاثة جاءت
ثمرة لتطور الرؤية الصوفية .

(أ) الحب الالهى (ب) الاتحاد والحلول (ج) وحدة الوجود .

وفى الفصل الثانى « الرؤية الصوفية للشخصية المحمدية » .

درست أبعاد هذه الرؤية وفق المنهج التاريخى حيث تتبع تطور
هذه الرؤية مستخدما هذا التصور من النصوص الشعرية والنثرية وقد
بلغت هذه الرؤية ذروتها فى تصور الصوفيين للحقيقة المحمدية فهى عندهم
النور الذى أفاض على العالم ، وكان سر الخلق ، وهى العباد الذى قامت
عليه قبة الوجود كما يقول ابن عربى .

وفى الفصل الثالث « النفس الانسانية » .

بحثت عن التصور القرآنى لهذه النفس ، وعن موقف الرسول عليه
السلام منها ، وتبعت الشعور بالعداء تجاه النفس فى خطب الامام على
رضى الله عنه ومواعظ الحسن البصرى وغيره من متقدمى الصوفية والزهاد
الأوائل ثم بينت امتزاج الفلسفة بالتصوف فى القرن الثالث ونصوب هذا
الامتزاج فى القرن الخامس الهجرى .

وحللت موقفاً ابن سينا والغزالي وابن رشد من النفس تحليلات يقوم

(جـ)

على ربط الحقائق الفلسفية بالمشاعر الأدبية فالصوفيون في هذا القرن
وما تلاه كانوا فلاسفة شعراء استطاعوا أن يصوغوا الفلسفة في نثبات
شعرية حارة ، وقوالب فنية جميلة .



وفي الباب الثالث « الخصائص الفنية للأدب الصوفي » كشفت عن
هذه الخصائص ، وهي تتمثل في الطرائق التعبيرية من شعر وقصة نثرية
وشعرية وحوار يشبه في أدائه وإيقاعه لغة المسرح .

ونوهت بقصص ابن سينا ، وفريد الدين العطار ، وابن طفيل
ونوهت باقتباسهم من القرآن الكريم بعض المعاني وبعض الألفاظ ،
والقرآن كان يشكل لب تجاربهم فمنه يبدعون واليه يعودون .

ونوهت باستيحائهم التراث الانساني وقام هذا الاستيحاء على الأسس
التالية : ١ - التشبيه ب - المقارنة والتنظير ج - تمثل الموقف والاتحاد به
أو ما يسمى في علم النفس الاشراف ثم المشاركة ثم الفناء الوجداني .

ونوهت باستيحائهم الأجواء الاسلامية ، وذكر الأماكن المقدسة ودور
هذه الاستيحاء في نمو التجارب الصوفية .

وتحدثت عن الإيقاع في الأدب الصوفي بوصفه بعدا أساسيا في تجاربهم
«الروحية»

ثم تحدثت عن المعجم الفني في الأدب الصوفي . وحللت بعض الألفاظ
الغامضة ، ونوهت بالرمز اللغوي ومدى دوره في اكساب الحداثة والتفرد
للتجربة الصوفية .

وفي الباب الرابع - حرصت على انتقاء بعض التجارب الشعرية في
«الأدب الصوفي» ، وقد اكتفيت بذكر النماذج مع مقدمة لكل نموذج تنوه بحياة
الشاعر الصوفي ، وترصد أهم ملامح فنه ، وتشير الى جو التجربة الشعرية
المذكورة والإبعاد التي تتفجر من داخلها .

✽ وأخترت تجربتين لابن الفارض هما :
(أ) في المحبة الإلهية .
(ب) الفناء في المحبوب

✽ وأخترت تجربتين أيضا لابن عربي هما :
(أ) الحقيقة المحمدية
(ب) من أسرار الولاية

✽ وأخترت لجلال الدين الرومي ثلاث تجارب :
(أ) الطائر القدس « أو الروح »
(ب) عار العقل
(ج) وجد

وهذه التجارب متصلة بمنهج الكتاب وموضوعاته التي يعالجها وتمثل التشكيل الفني عند الصوفيين ، وكذلك تمثل وهج الإبداع عندهم . شكلا ومضمونا .

✽ وهي بذلك متممة لروح الكتاب حيث لم تضمها طبعته الأولى ، وآمل أن أحلها تحليلا يكشف أبعادها الفكرية ، والنفسية ، والجمالية .
فالشعر الصوفي في حاجة الى حركة كشف جادة ، تزيل ركام النسيان عن كنوزه المتجددة . وهذه دعوة مخلصه . فهل من مجيب .

وقد أثرت أن لا تشمل هذه الدراسة « الاتجاهات الصوفية في الأدب الحديث » أو « المؤثرات الصوفية في الشعر الحديث » وذلك لأمرين :
أولهما « الإيجاز » .

وثانيهما : أن المعتقدات الصوفية في الشعر الحديث ، تتحدد أبعادها ، ولم تستقل بخصائص أدبية معينة .

(هـ)

ودراستها تحتاج الى رصد عوامل التأثير والتاثر والموازنة والمقارنة
وهو جهد آمل أن يوفقني الله الى انجازه حتى يتم ما بدأت .

والله المستعان والهادي الى سواء السبيل .

دكتور / صابر عبد الدايم يونس
للزقازيق : غرة ربيع الآخر سنة ١٤٠٤ هـ
٤ من يناير ١٩٨٤م

الباب الأول

« التصوف : جذور ومنابع »

الفصل الأول

« بين التدين والتصوف »

(١) فطرة الله التي فطر الناس عليها .

ان التدين فطرة الله التي فطر الناس عليها ، فالعقل الانساني يفكر دائما في هذا الكون ، وفي سر القوة الكبرى التي تكمن وراء حركته المنتظمة ، وبخاصة فيما يتعلق بأمر الخلق والتدبير ، خلق الكائنات وتدبير شؤونها بهذا النظام الدقيق العجيب .

وبدافع من شعور الانسان بالعجز رأيناه يبحث في كل زمان ومكان عن القوة المسيطرة المدبرة .

وكانت الديانات السماوية منذها خرج منه الانسان من حيرته ، وميزانا عرف به حدود قدرته ، فاتجه بفكره يتأمل آثار الله في خلقه ، وجال ببصره وبصيرته يستطلع اسرار الله في تدبيره .

فاطمأنت نفسه ، وهدأت روحه ، وسما عقله ، وصفا قلبه وظلت العقيدة تنتقل من عصر الى عصر تشكل النفوس ، وتعالج الأهواء ، وتوحد الرغبات ، وتقرب المنازع ، لكنها كانت تتبع من مصدر واحد ، وكان الاسلام هو الخيط الذي انتظمت فيه الأديان ، فكلها قد اجمعت على النوحيد ، ونبذ الوثنية والشرك ورفض تاليه الانسان يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم .

شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه (١) .

وحيثما نريد أن نحدد معنى الدين لغويا نرى أن كلمة الدين « تؤخذ تارة من فعل متعد بنفسه » دانه يدينه .. وتارة من فعل متعد باللام « دان له » وتارة من فعل متعد بالباء « دان به » وباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة التي تعطيها الصيغة .

فإذا قلنا « دانه دينا » عنيينا بذلك أنه ملكه ، وحكمه وساسه . ودبره ، وقهره . فالدين في هذا الاستعمال يدور على معنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك : من السياسة والتدبير والحكم والقهر ، والمحاسبة والمجازاة .

ومن ذلك : « مالك يوم الدين » أى يوم المحاسبة والجزاء .

وفي الحديث « الكيس من دان نفسه » أى حكمها ، و « الديان » الحكم القاضى ..

وإذا قلنا : « وان له » أردنا أنه أطاعه ، وخضع له . فالدين هنا هو الخضوع والطاعة ، والعبادة والورع ، وكلمة « الدين لله » يصح أن يفهم منها كلا المعنيين : الحكم لله ، أو الخضوع لله ..

وواضح أن هذا المعنى الثانى ملازم للأول ومطاول له « دانه فدان له » أى قهره على الطاعة مخضع وأطاع .

وإذا قلنا « دان بالشئ » كان معناه أنه اتخذ دينا ومذهبا ، أى اعتقده أو اعتاده أو تخلق به ، فالدين على هذا هو المذهب والطريقة التى يسير عليها المرء نظريا أو عمليا ، فالمذهب العملى لكل امرئ هو عادته ومسيرته ، كما يقال « هذا دينى ودينى » والمذهب النظرى عنده هو عقيدته

(١) سورة الشورى : آية ١٣ .

ورأيه الذى يعتنقه ، ومن ذلك قولهم : « دينت الرجل » أى وكلته الى دينه ولم أعترض عليه فيما يراه سائغا فى اعتقاده .

ولا يخفى أن هذا الاستعمال الثالث تابع أيضا للاستعمالين قبله ، لأن العادة أو العقيدة التى يدان بها لها من السلطان على صاحبها ما يجعله ينفذ لها ويلتزم اتباعها (٢) .

وجملة القول فى هذه المعانى اللغوية أن كلمة الدين عند العرب تشير الى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعا وانقيادا ، وإذا وصف بها الطرف الثانى كانت أمرا وسلطانا ، وحكما والزاما ، وإذا نظر بها الى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هى الدستور المنظم لتلك العلاقة ، أو المظهر الذى يعبر عنها (٣) .

ومن منطق الخضوع والانقياد ، يشعر الانسان تجاه خالقه بالحب والتسليم المطلق والافتناع التام بكل ما يصدر عن الاله من أفعال وأقوال وأحكام .

فلا يشعر الانسان بالقلق لأن مصيره مجهول ، لا يعلم عنه شيئا ، ولا يفرغ الانسان اذا ما المت به نائبة .

ولا يتمرّد الانسان اذا هائته الفروق بين الناس .

لأن الطمأنينة سرت فى كيانه حينما اعتقد فى علم الله وتدبيره كل المصائر وأن السكينة غمرت مشاعره حينما جزم بعدل الله فى أحكامه فى تصريف العباد وأن الأمان النفسى والرضا بما قسم الله أصبح شعاره حينما نزع حبه لله الحق من قلبه . لأن الله هو الرزاق ذو القوة المتين .

فالدين له اثره الذى لا ينكر فى تهذيب سلوك الانسان ، وتقويم نفسيته وكل سلوك غير سوى ليس بينه وبين الدين ارتباط مهما ادعى الأدعياء وتقول المتقولون . يقول الحق سبحانه .

(٢) د / محمد عبد الله دراز الدين ص ٢٦ .

(٣) انظر كتاب « الدين » ص ٢٦ ، ٢٧ للدكتور : محمد عبد الله دراز .

« وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن مسيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون » .

ولعلماء الغرب تعريفات عديدة للدين نستشف منها قيمة الدين في تهذيب السلوك البشرى ، والارتقاء بمدارك الانسان والسمو بحواسه ومشاعره .

يقول سيسرون في كتابه « عن القوانين » الدين هو الرباط الذى يصل الانسان بالله ، ويقول روبرت سبنسر : في خاتمة كتابه « المبادئ الاولى » الايمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية هو العنصر الرئيسى فى الدين » .

ويقول ريفيل فى : « مقدمة تاريخ الأديان » الدين هو توجيه الانسان لسلوكه ، وفقا لشعوره بصلة بين روحه وبين روح خفية ، يعترف لها بالسلطان عليه وعلى سائر العالم ، ويطيب له أن يشعر باتصاله بها » .

(ب) « بين التدين والتصوف »

ان الدين فى جوهره انقياد وخضوع لله سبحانه وتعالى ، وهو تصديق وعمل ، والتصوف مظهر من مظاهر التدين ويعد تعمقا فى أصول الدين وفروعه ، والبحث عما وراء المحسوس من أخص خصائص التصوف .

ويمكن أن نقول ان التدين عام والتصوف خاص . فالمتدين لا يشترط أن يكون متصوفا ولكن المتصوف متدين لأن تصوفه لم يأت الا بعد أن جاوز مرحلة أداء الأعمال الظاهرية وبدأ يتعمق أسرار العبادات فى الاسلام ، ولذلك تعددت التعريفات الخاصة بالتصوف وترد بعض هذه التعريفات فى الرسالة القشيرية .

فهو عند القصاب : اخلاق كريمة ظهرت فى زمان كريم مع قوم كرام ، وعند سمنون « أن لا تملك شيئا ولا يملكك شيء » .

وعند معروف الكرخى « التصوف الأخذ بالحقائق ، والياس مما فى أيدي الخلائق » .

وعند الجايد « أن يميّتك الحق عنك ويحييك بك ، أو أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة » (٤) .

وبرغم اعتراض الكثير من مفكرى الاسلام على افكار المتصوفين فان افكارهم لها اثرها الفعال فى الثقافة الاسلامية « وقال ابن خلدون » والتصوف من العلوم الحادثة فى الملة وأدملها العكوف على العبادة والانقطاع عن العمل ، والاعراض عن الدنيا ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخاق ؟ .

« ولما عم الاقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده ، وجنح الناس الى مخالطة الدنيا ، اختص المقبلون على العبادة باسم المتصوفة » (٥) .

(٤) رسالة القشيري ص ١٦ .

(٥) محمد أحمد الشامي : الاسلام والتصوف ص ٥٧ .

الفصل الثاني

(مدلول التصوف ونشأته)

(١) المدلول :

حينما نبحث في القرآن الكريم لا نجد كلمة « تصوف » وإنما هناك « نذير ، وتذكر ، وتعقل » فهل هذا يعنى أن التصوف لا مدلول له في العربية .

● لنرجع الى معاجم اللغة ونكشف عن معناها في مادة « ص ، و ، ف » ففي مختار الصحاح ... « الصوف ، للشاه ، الصوفة أخص منه ولا علاقة بين هذا المدلول ومدلول التصوف الا اذا أخذنا بالرأى القائل : التصوف نسبة الى الصوف الخشن .»

● وفي المصباح المنير « الصوف للضان والصوفة أخص منه ، وكبش أصوف وصائف كثير الصوف » وتصوف الرجل وهو صوفي من قوم صوفية كلمة مولدة . أى ليست أصلية في العربية .

● وفي القاموس المحيط « ذو الصوفة : قدس ، وصاف الكبش صوفاً وصووفاً فهو صاف وصاف وأصوف ، وصوف كفرح ، وأصاف الله عن شره أى أما له » واختلفت الآراء حول اشتقاق كلمة تصوف .

فذهب قوم الى انها مأخوذة من الصفاء لأنهم قوم صفت نفوسهم من أدران الدنيا وقال الشيخ تقي الدين السبكي .

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا صوفي فصوفي حتى سمي الصوفي

ولست أمنح هذا الاسم في فتى صافي فصوفي حتى سمي الصوفي

وينقض هذا الرأي أن كلمة صفاء حينما تنسب اليها نقول صفائي ، وليس : صوفي . وقالوا انها مأخوذة من الصف الأول لما لهم من سابقة وتقدم في العبادة وهذا الرأي أيضا مردود بالخطأ اللغوي .

● وقالوا انها نسبة الى اهل الصفة وهم قوم من فقراء الصحابة بنى لهم الرسول صلوات الله عليه وسلامه صفة في مؤخرة المسجد وهذا أيضا لا يساير الأوضاع اللغوية الصحيحة .

● وقالوا انها نسبة الى بنى صوفة « قبيلة كانت حول البيت في الجاهلية .

وهذا الرأي وان كان لا يعارض اللغة الا أن معرفتنا أن المسلمين كانوا ينفرون من كل ما هو جاهلي يبعد هذه النسبة .

والرأي الذي مال اليه اغلب الباحثين ، أنه أي التصوف نسبة الى الصوف لأنه كان مظهرا من مظاهرهم في لبسهم ، واعتقدوا أن هذا الرأي يتمشى من ناحية المعنى والقياس ، فصوفي نسبة الى الصوف والتصوف مصدر الفعل الخماسي تصوف اذا لبس الصوف مثل تقمص اذا لبس القميص .

ولكن هذا الرأي لم يقنع بعض الباحثين أيضا فقال أحدهم « ولم نر في أئمة التصوف من لبس الصوف وانها لبسه المبتدئون (١) .

ويقول أبو القاسم القشيري « وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق والأظهر فيه أنه كالكعب ، فأما قول من قال انه من الصوف وتصوف اذا لبس الصوف كما يقال تقمص اذا لبس القميص فذلك وجه ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف » (٢) .

والذي أميل اليه هو ان التصوف تسرب الى الدوائر الاسلامية من

(١) محمد الشامي : الاسلام والتصوف ص ٣٦ .

(٢) رسالة القشيري ص ١٢٧ .

الثقافات الواردة عليه وبخاصة الثقافة اليونانية والهندية والفارسية لأن كلمة تصوف لم تظهر الا في بداية القرن الثالث الهجرى بعد زحف الفلسفة اليونانية وغيرها من الفلسفات الأجنبية على حقل الثقافة الاسلامية حتى غمرتها ودليل ذلك أن الصوفية أصبحت لها سماتها الخاصة ، والمتصوفون عبروا عن أفكارهم في جراحة جامحة وصدموها الفكر الاسلامى المعتدل ، ونشأ الصراع بين الفقهاء والمتصوفين نتيجة لعبارتهم الرامزة الغامضة مثل قول أبى يزيد البسطامى « سبحانه ما أعظم شأنى » .

وقوله « رفعتى مرة فاقامنى بين يديه وقال لى : يا أبا يزيد ان خلقى يحبون ان يروك : فقلت زبنى بوحدا نيتك والبسنى أنايتك وارفعنى الى أحديتك ، حتى اذا رأتى خلقى قالوا رأيناك فتكون انت ذك ولا اكون انا هناك » .

(٢) « نشأة التصوف »

(١) أصداء مؤثرة :

اختلف المؤرخون والمحققون حول مصدر التصوف ، وقد قلت سابقا ان كلمة تصوف جاءت من تأثر المسلمين بالثقافات الواردة وبخاصة اليونانية . . وبه أصداء فارسية وهندية ونصرانية ولكن المتصوفين الاسلاميين استطاعوا ان يمزجوا تأثيراتهم بطبيعتهم الدينية التى تدين بدين الاسلام ، فأصبح للتصوف الاسلامى خصائصه المستقلة التى تميزه عن أى تصوف فى أى عقيدة أخرى .

● والأصداء الفارسية نعت عليها حينما نعرف أن أكثر المتصوفين كانوا من الفرس نشأة وتربية أو أصلا ومولدا ، ومنهم « الخيام ، وسعدى الشيرازى ، وحافظ الشيرازى ، وجلال الدين الرومى ونظامى كنجوى ، وفريد الدين العطار ، وعبد الرحمن الجامى و « محمد اقبال » فى العصر الحديث .

● والأصداء الهندية نجدها فى التشابه القوى بين آراء المتصوفين ومعتقداتهم وبين آراء الهنود . كالقول بالتناسخ ووحدة الوجود ، والانحداد والحلول ، وهى عقائد هندية قديمة . . .

● والأصداء اليونانية تتمثل في تأثير العصر العباسي بالثقافة اليونانية حيث شاعت الفلسفة اليونانية وكثرت الكتب المترجمة ونشطت الحركة العلمية في المدارس المنتشرة في « جند يسابور القريبة من البصرة وفي نصيبين وهران والرها وأنطاكية والإسكندرية » .

وكانت تغلب عليها جميعا الثقافة اليونانية ، كما كان يغلب عليها علماء السريان المسيحيون ، وكانوا قد نشطوا منذ القرن الرابع الميلادي في ترجمة الآثار اليونانية واستمر نشاطهم في هذه الترجمة محتدما حتى القرن التاسع (٣) .

وكان من ثمار هذا النشاط في الترجمة أن تأثر الصوفية « بأفلاطون ومدرسته والفلسفة الاشراقية التي تقوم على الذوق والوجود ، وتلجأ الى كثير من الرياضات والمجاهدات كما هو الحال عند الصوفية ، وأن كلمة اعرف نفسك بنفسك التي وجدت على بعض جدران المعابد اليونانية كانت ذات أثر فعال في تعاليم الصوفية وأنهم ضموها الى الأثر الوارد عن النبي ﷺ ، من عرف نفسه فقد عرف ربه » وبنوا عليها كثيرا من أسس أحوالهم ومواجيدهم « (٤) » .

● والأصداء المسيحية في التصوف الاسلامي تتمثل في التشابه القوى بين حياة الزهاد والمتصوفين وبين حياة الرهبان الذي يعيشون في الأديرة ، . ومن العرب من تشبه بالرهبان قبل مجيء الاسلام فترهب وتنسك « كحظلة الطائي وقس بن ساعدة الايادي » .

وحياة المسيح نفسها يغلب عليها الزهد ويقولون أن الدخوف كان لباس المسيح عليه السلام .

● وهذه الأصداء لا أقول انها من مصادر التصوف الاسلامي ولكنها مؤثرات فقط ، ومن الخلط أن نعد واحدا منها مصدرا له أو نعدنا جميعها منبعا له . وانما كلها تمثل مؤثرات أثرت في أفكار المتصوفين وأخذت

(٣) د / شوقي ضيف العصر العباسي الأول ص ١٠٩ .

(٤) محمد ابراهيم الجيوشي : بين الأدب والتصوف ص ٢٥ ،

تتعمق في نفوسهم حتى شكلت أفكارهم على النحو الذي رأيناه عند ابن
عربي وجلال الدين الرومي والحلاج وابن الفارض ، وذى النون المصري ،
وابن الصباغ القودي .

(ب) « جنود اسلامية » :

انما حينها نتأمل النصوص القرآنية والنصوص النبوية « نجد آيات
كثيرة من القرآن تنوه بالحب الالهي ، والحب النبوي والحب المجرد عن
كل غرض . . والحب المجرد من أسى مبادئ المتصوفين . . اذ انه يدخل
في لب منهجهم التعبدى .

وكلمات رابعة العدوية ما زالت تسرى في محبة وصفاء الى نفوسنا
التواقة الى لذة القرب الالهي .

« اللهم ان كنت أعبدك طمعا في جنتك فأحرمنى منها
وان كنت أعبدك خوفا من نارك فأحرقنى بها »
ومن النصوص القرآنية التي تقرر الحب الالهي . قوله تعالى

ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا
أشد حبا لله « (٥) .

وقوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف
يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون
في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله
واسع عليم (٦) .

وحدد القرآن الطريق الى محبة الله تعالى لعباده في قوله تعالى قل
ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور
رحيم (٧) .

(٥) سورة البقرة الآية (٦٥) .

(٦) سورة المائدة الآية (٥٤) .

(٧) سورة آل عمران الآية (٣١) .

والطريق الى حب الله هو حب المصطفى ﷺ .
وهذا المعنى يتضح في قول رسول الله ﷺ « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الايمان .

أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، وأن يحب المرء لا يحبه الا الله ، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار » .

والعلاقة بين الانسان وربه علاقة أزلية ، والحب ليس عرضيا بل جوهريا لأن الله سبحانه جعل آدم في القمة من مخلوقاته على اختلاف أجناسهم وطبائعهم اذ أمرهم بالسجود له . . ولا يسجد المخلوق الا لله ولا فرابة فآدم خليفته في الأرض .

فأى منزلة فوق هذه المنزلة ؟ بل وأي طموح يعطو ذلك الشأن الرائع . . انه خليفة الله والله سواه ، ونفخ فيه من روحه ، وأمر الملائكة ان تسجد له فسجدت ، وتمرد ابليس فعوقب باللعنة والطرده خارج رضاء الله » .

ليس هذا كله اعلانا ، من الحب الأزلى المنعقد بين الواهب والمعطى . عطاء يفوق التصور ويتحدى الأمنيات والخيالات وبين الموهوب والمخلوق والمنفذ تعاليم الله في كون الله المشاهد أمامنا .

يقول سبحانه مصورا هذه الحقائق في أكثر من موضع في القرآن الكريم وفي سورة (ص) يقول :

« ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » فسجد الملائكة كلهم أجمعون ، الا ابليس استكبر وكان من الكافرين ، قال يا ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت أم كنت من العالين . قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ، قال فاخرج منها فانك رجيم ، وان عليك لعنتي الى يوم الدين (٩) .

(٩) سورة : ص (٧١ - ٧٨) .

● والقصص القرآنى المعجز يمثل بيانا صافيا سامقا وفنا وعزاء
للنفوس الحيرى وامتناعا للعواطف الظمأى ، وغذاء للعقول المتفتحة لتلقى
المزيد من زاد المعارف الالهية الكاشفة .

وهذا القصص القرآنى نهل منه الصوفيون واتخذوه مادة خصبة لأدبهم
وفنهم فقصة الخروج من الفردوس الهبت خيالهم واتخذوها رمزا لمحاولة
الرجوع اليه مرة أخرى وكأنهم يشعرون بوخز تأنيب الضمير ولذلك يلجأون
الى المجاهدة ورياضة النفس أمعانا فى التقرب الى الله الذى اخرج أباهم
آدم من الجنة !!! .

وهذا الشعور قد يلتقى مع شعور المسيحية بفكرة الخطيئة الأولى
التي كفر عنها المسيح (حين صلبه اليهود) كما يعتقدون ، ولكن القرآن
ينقض هذا المعتقد « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم » (١٠) .

● واتخذوا من طوفان نوح رمزا للدنيا الطاغية وضرورة الخلاص من
أسرها وقد اتخذوا من الفلك رمزا للنجاة والخلاص والتقرب من الله
سبحانه وتعالى .

● ونار الخليل اتخذت عندهم رمزا للوعة حينا ورمزا للرضا الالهى
والحب الربانى أحيانا .

وكذلك صارت نار موسى رمزا للهداية الالهية .

وصار طور سيناء رمزا للتجلى الربانى .

يقول ابن الفارض مستوحيا قصة سيدنا موسى عليه السلام .

ليلا فبشـرت أهلى	» آنست فى الحى نارا
أجد هـداى لعلى	قلت امكثوا فلعلى
نـار المـكـم قبلـى	دنوت منها فكانت
ردوا لىالى ودملى	نوديت منها كفاحا

(١٠) سورة النساء : آية رقم ١٥٧ .

حتى اذا ما تدانى
صارت جبالى دكا
ولاح سر خفى
وصرت موسى زمانى
الميقبات فى جمع شملى
من هيبه المتجلى
يدريه من كان مثلى
مذ صرار بعضى كلى (١١)

● واتخذوا من « اسراء الرسول ومعراجه » رمزا للصعود والترقى فى سبيل ادراك الحقيقة العليا .

فالقصص القرآنى يمثل منبعاً فياضاً بالمعاني والرؤى التى حولها الصوفيون الى رموز تتفق واحوالهم ومواجدهم ، وقد استطاعوا باستيحاءهم لها أن يتفننوا فى صياغة مشاعرهم وعرض أفكارهم فى لغة رآمزه ومعان غامضة لكنه رمز فنى رائع وغموض لذىذ فيه متعة للعقل ، واشباع للعاطفة وغذاء للروح .

يقول ابن عربى مستوحياً قصة نوح وقصة موسى .

سفينة احساسى ركبت فلم تنزل تسيرها ارواح افكاره الخرس
قلما عدت بحر الوجود وعانيت بسيف النهى (١٢) من جل عن رتبة الانس
دعائى به عبدى ملبيت طائعا تأمل فهذا القطف فوق جنى الفرس
فعاينت موجوداً بلا عين مبصر وشرح عيتى فانطلقت من الجبس
فكنت كموسى حين قال لربه اريد ارى ذاتا تعالت عن الحس
فدك الجبال الراسيات جلاله واصعق موسى فأختفى العرش فى الكرسي
وكنت كخفاش اراد تمتعا بشمس الضحى فانهى من لمحة الشمس
فلا ذاته أبقى ولا أدرك المتى وغودر فى الأموات جسماً بلا نفس (١٣).

واذا كان الصوفيون قد اتخذوا من القصص القرآنى مادة خصية لصياغة أفكارهم .

(١١) ديوان ابن الفارض ص ١٢٧ .

(١٢) النهى : العقول .

(١٣) ديوان ابن عربى ج ١ / ٢٩ .

فقد راوا في سلوك المصطفى عليه الصلاة والسلام وفي أقواله ما يمهّد لهم الطريق السوي في التعمق في العبادة والزهد في عرض الحياة الزائل ، والبحث عن حقيقة السعادة في الحياة .

● والعزلة والنسك والصمت والزهد ، والميل إلى الفقراء قيم سلوكية تمثل لب فلسفة المتصوفين .

وقد تمثلت هذه القيم في سلوك النبي وفي سلوك أصحابه الأجلاء فسيدنا محمد عليه السلام قبل البعثة كان يخلو بنفسه في غار حراء يتأمل الحقائق الكونية ، ويحاول أن يجد منفذاً لأفكاره السامية وكانت هذه العزلة تفرض عليه الصمت وتوجت هذه العزلة التعبدية والمجاهدة النفسية بنزول الوحي وتبليغه الرسالة للنبي عليه الصلاة والسلام . ومن هنا انتهت حياة العزلة وبدأت حياة الكفاح والمجاهدة الحقيقية .

وتمثل زهد الرسول عليه الصلاة والسلام في إصراره على دعوته ورفضه كل المغريات التي حاول الأعداء أن يصدوه عن دعوته بمرضها عليه فصددهم في قوة لا تعرف المهادنة ، وعزة لا تعرف المراوغة .

وفي الصحيحين عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ « يقول الله تبارك وتعالى : أنا عند ظن عبدي بنى ، وأنا معه إذا ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منهم ، وإن تقرب إلى شبرا تقربت إليه ذراعا وإن تقرب إلى ذراعا تقربت منه باعا وإذا أتاني يمشي أتيته هرولة » .

وقد روى الإمام أحمد في مسنده ، عن النبي ﷺ أنه قال « إن ما تذكرون من جلال الله عز وجل من التهليل والتكبير والتحميد يتعاطفن حول العرش. لهن دوى كدوى النحل يذكرن بصاحبهن أفلا يحب أحدكم أن يكون له ما يذكر به » .

وروى الترمذي في جامعه من حديث عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله ﷺ « لقيت ليلة أسرى بي إبراهيم الخليل عليه السلام فقال :

يا محمد أقرئ أمك السلام واخبرهم أن الجنة طيبة التربة عذبة

الماء ، وأنها قيعان ، وأن غراسها ، سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر .

وقد روى أحمد والبخارى ومسلم عن ابن عباس رضى الله عنهم في دعاء الخروج الى المسجد قوله : « اللهم اجعلنى نورا » .

فسأل ربه تبارك وتعالى ان يجعل النور في ذراته الظاهرة والباطنة ، وأن يجعله محيطا به من جميع جهاته وأن يجعل ذاته وجملته نورا ، فدين الله عز وجل نور ، وكتابه نور ، ورسوله نور ، وداره التى أعدها لأوليائه نور يتلألا ، وهو تبارك وتعالى نور السموات والأرض ومن أسمائه النور ، وأشرقت الظلمات لنور وجهه .

وفي دعاء النبى ﷺ يوم الطائف « أعوذ بنور وجهك الذى أشرقت له الظلمات وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة أن يحل على غضبك أو ينزل بى سخطك ، لك العتبى حتى ترضى ولا حول ولا قوة الا بك (١٤) » .

وفي الترمذى عن معاذ بن جبل قال :

« كنت مع رسول الله ﷺ في سفر فاصبحت يوما قريبا منه ونحن نسير فقال « ألا أدلك على أبواب الخير ؟ » .

الصدوم جنة ، والصدقة تطفىء الخطيئة كما يطفىء الماء النار وصلاة الرجل في جوف الليل شعار الصالحين ثم قال : تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا ومما رزقناهم ينفقون » .

● وقال رسول الله ﷺ ان من عباد الله ناسا ما هم بأنبياء ولا شهداء يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله عز وجل . قال رجل فمن هم يا رسول الله وما أعمالهم ؟ لعنا نحبهم ؟ قال رسول الله ﷺ « قوم يتحابون بروح الله عز وجل من غير أرحام بينهم ، ولا أموال يتعاطونها بينهم والله ان وجوههم لنور وانهم لعلى متابز من نور لا يخافون اذا خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن الناس ، قالوا : ثم قرا :

(١٤) الوايل الصيب من الكلم الطيب . لابن قيم الجوزية ص ٤٧ .

« ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » ،

(ج) « لمحات تاريخية » :

هذه النصوص السابقة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة يعدها الصوفيون جذورا ممتدة في أصول العقيدة الإسلامية . وفي صميم المنهج الإسلامي الذي تشرعته نفوسهم ، وتعمقته رؤاهم الصافية .

● وفي سلوك الخلفاء الراشدين ما يعده المتصوفون هاديا لهم وأنموذجا أمامهم . وفي مقدمتهم الخليفة الثاني « عمر بن الخطاب » حيث اتخذوه أسوة يتعلقون بها لمعان وأمور اختص بها وهي :

- ١ — لبس المرقعة .
- ٢ — أظهار الكرامات .
- ٣ — الخشونة وترك الشهوات واجتناب الشبهات .
- ٤ — قلة المبالاة من لائمة الخلق عند انتصاب الحق ومحق الباطل .
- ٥ — مساواة الأقارب والأباعد في الحقوق .
- ٦ — التمسك بالأشد من الطاعات (١٥) .

وروى عن عثمان بن عفان أنه قال « وجدت الخير كله مجموعا في أربعة :

- (١) التحبب الى الله بالنوافل
- (٢) الصبر على الأحكام الله
- (٣) الرضا بتقدير الله
- (٤) الحياء من نظر الله

وروى عن علي بن أبي طالب أنه قال « الخير كله مجموع في أربعة الصمت والنطق والنظر والحركة ، فكل نطق لا يكون في ذكر الله فهو لغو ، وكل صمت لا يكون في فكر الله فهو سهو ، وكل نظر لا يكون في عبادة فهو غفلة ، وكل حركة لا تكون في تعبد الله فهي فترة .

فرحم الله عبدا جعل نطقه ذكرا ، وصمته ذكرا ، ونظره عبدا ، وحركته تعبدًا ، ويسلم الناس من لسانه ويده » .

« والسراج الطوسي » يوضح كيف كان الخلفاء الأربعة قدوة حسنة
لبقية الصوفية .:

« من ترك الدنيا كلها وخرج من جميع ما يملك وجلس على بساط
الفقر والتجريد فأمامه في ذلك أبو بكر ، ومن أخرج بعضها وترك البعض
لعياله ولصلة الرحم وأداء الحقوق فأمامه فيها عمر بن الخطاب ، ومن
جمع لله وأعطى وأنفق لله فأمامه فيها عثمان .»

ومن لا يحوم حول الدنيا وان جمعت عليه من غير طلبه رفضها وهرب
منها فأمامه في ذلك علي بن أبي طالب « (١٥) .»

وإذا تتبعنا مسيرة التصوف ونموه في الأوساط الإسلامية نرى أنه
كما مر بنا في الأقوال السابقة ظهر في سلوك النبي عليه السلام وفي سلوك
الخلفاء الراشدين . . وكان سلوكا معتدلا لم يلجأ إلى الشطط ، أو العزوف
عن الدنيا عزوفا تاما .

ويمكن أن نسمي هذا السلوك زهدا ، والزهد هو الصورة الإيجابية
من التصوف .

وكان الزهد هو السمة الغالبة في القرن الأول الهجري ، وبخاصة
لدى الصحابة الذين ظلوا متمسكين بحياتهم التي ألفوها بجوار الرسول .
ولم يستجيبوا لمتطلبات الحياة الجديدة بعد أن فتح الله على المسلمين
البلاد ، وكثرت الخيرات ، وعم الرخاء وفي مقدمة هؤلاء الزهاد العباد
« أبو هريرة رضي الله عنه وأبو ذر الغفاري رضي الله عنه . . وأتقياء
المسلمين من القراء وأهل الحديث وعلماء الدين .»

ويعد الحسن البصري في طليعة الزهاد الكبار وقد أقر أنه تلقى علمه
الذي لم يعده الناس من « حذيفة بن اليمان » . .

(١٥) د / عبد العال أحمد عبد العال : دراسات في التصوف والأخلاق
ص ٨ نقلا عن كتاب اللمع ص ١ ، ١٨٢ .

وكانت فلسفة الحسن البصرى وتلاميذه في الزهد تقوم على الخوف من النار ولذلك كانوا ينوحون ويبكون كثيرا خوفا من عذاب النار حتى لكان النار لم تخلق الا له وحده .

● وتطور هذا الحب الالهى عند رابعة الى مرتبة تسمو فوق الخوف والرجاء ، عند رابعة العدوية حيث رايناها تتهج نهجا جديدا خطت به الطريق للمتصوفين الذين اتوا بعدها ، هذا النهج هو حب الله لذاته فقط لا لشيء آخر .

● وقد عاشت رابعة القرن الثانى الهجرى وتوفيت عام ١٨٥ هـ . كما عاش الحسن البصرى القرن الاول وتوفى في عام ١١٠ هـ ، وهو اول من اطلق عليه لقب صوفى كما يقول بذلك القشيرى .

● وقد أخذ التصوف في القرن الثالث مسارا جديدا حيث توغل المتصوفون في المجردات وزاد خيالهم خصوصية ، وازدادوا جرأة في استعمال الالفاظ التى يخاطبون بها الله ، ومن متصوفى القرن الثالث ، معروف الكرخى ، وتلميذه « سرى السقطى » الذى يقول « رايت معروفا الكرخى في النوم كأنه تحت العرش فيقول الله عز وجل للملائكة من هذا ؟ فيقولون أنت أعلم يا رب .

فيقول : هذا معروف الكرخى سكر من حبى فلا يفيق الا بلاقئى » ومنهم ، ابو سليمان الدارانى ، وبشر الحافى ، وذو النون المصرى . والحب الالهى سيطر على متصوفى القرن الثالث الهجرى وفي مقدمتهم ابو يزيد البسطامى الذى يقول :

عجبت لمن يقول ذكرت الفى	فما نقد الشراب وما رويت (١٦)
اموت اذا ذكرتك ثم احيا	ولولا حسن ظنى ما حييت
فاحيا بالمنى واموت شوقا	فكم احيا عليك وكم اموت
شربت الحب كاسا بعد كاس	فما نقد الشراب وما رويت (١٦)

(١٦) رسالة القشيرى ص ١٥٩ .

● وفي بداية القرن الرابع الهجري أصبح التصوف حركة منظمة ومدرسة يتخرج فيها الأولياء ، لها قواعدها ورسومها من حيث سيرة المريدين وأخلاقهم وعبادتهم ، وأصبح المريد يتلقى قواعد الطريق الصوفي على أستاذه ، ويخضع لأرشاده خضوعاً أعمى .

وانتشرت الطرق الصوفية نتيجة لهذه الجهود العلمية واتسمت هذه الطرق باسم أحد المشايخ المؤسسين لها ومنها السقراطية نسبة إلى السري السقطي .

والجنيدية نسبة إلى أبي القاسم الجنيد
والخرافية نسبة إلى أبي سعيد الخراز (١٧)
النورية نسبة إلى أبي الحسن النوري
الحلاجية نسبة إلى الحسين بن منصور الحلاج

ويعد القرن الرابع الهجري بداية ظهور الأدب الصوفي الحقيقي حيث كثر استعمال الصوفية للأسلوب الرمزي وللأخيلة الشعرية الغريبة ، والألفاظ الغامضة الرامزة . وجموح العاطفة في الحب الإلهي وامتزاج هذه العاطفة بالفضل الحسي ما أوقع الصوفيين في صراع مع الفقهاء ، وظهرت فكرة علم الشريعة ، وعلم الحقيقة .

● وفي القرن الخامس الهجري : حدث تآلف بين أهل الشريعة وأهل الحقيقة وذلك بعد جهود الغزالي الذي حاول أن يوفق بين الفريقين وكتب كتابه « إحياء علوم الدين » وجمع بين الفلسفة والتصوف والشريعة والحقيقة وصبغها كلها بالصبغة الإسلامية .

(١٧) انظر دراسات في التصوف والأخلاق د / عبد المال أحمد عبد المال

ص ١٧ .

● وفي القرنين السادس والسابع الهجريين بلغ التصوف ذروته ففكرنا
وفنا وتشرب رواده مبادئ الثقافات الأخرى من فارسية ويونانية وهندية
وغيرها .

وامتزج التصوف بالفلسفة امتزاجا واضحا ، وإذا بالصوفيين يكتبون
أشعارهم الفلسفية التي تفيض بالرؤى الشفافة ، والأخيلة الزائدة ، وتختلط
فيها الحواس ، وتتجسم فيها أفكار واردة على الثقافة الإسلامية ومنها القول
بروحدة الوجود ، والاتحاد والحلول ، وتناسخ الأرواح ، ونظرية الفيض
والمثل ، والحقيقة المحمدية .

وفي مقدمة هؤلاء المتصوفين ابن الفارض وابن عربي ، والسهروردي
وجلال الدين الرومي ، وفريد الدين العطار .



وبعد ذاك جاء البوديسرى . . ومن بعده وهم لم يضيفوا شيئا الى
ما سبق ولكنهم تأثروا بهم سبقهم وقد ركزوا على المدائح النبوية ايمانا
بأن حب المصطفى عليه السلام يوحد المسلمين ويقويهم .

وبخاصة في العصر الذي هجم فيه المغول والصليبيون وأرادوا احتلال
القدس والقضاء على شوكة الاسلام .

وفي هذا العصر ، عمر الماليك قام المتصوفون العلماء بمهمة جليلة
وهي تبصير الناس وارشاد الأئمة بل والجهاد في سبيل الله وحمل السلاح
بدون تردد أو خوف .

وسيطر المتصوفون على الناس حيث تمكنت في الناس عقيدة الكرامات
لأولياء الصوفية ، وكثر الحديث عما يأتون من خوارق الأعمال والكرامة
في عرف المعتقدين خاصة هي قدرة وضعها الله فيمن بلغ منهم درجة
من القربى بنز ريثائى ، وأكرمه بكرامة ، وهداه بالاسم الأعظم الذي
يستطيع به الكشف ، وعمل الخارق .

وقال ذو النون : الصوفي من اذا نطق بان نطقه عن الحقائق ، واذا
سكت نطقت عنه الجوارح .

وكان الشيخ تقي الدين السبكي يقول : الصوفي من لزم الصدق
مع الحق والحق مع الخلق ، وينشد :

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا
ثمما وظنوه مشتقا من الصوف

ولست أمنع هذا الاسم غير فتى
صافي فصوفي حتى سهى الصوفي (١٨)

(١٨) انظر كتاب: الأدب في العصر المملوكي ص ٢٠١ - ٢٠٢ د/ محمد
زغلول سلام .

الباب الثاني

« اتجاهات الأدب الصوفي »

مدخل :

الأدب الصوفي يعنى بالبحث عن الحقيقة والنفاذ الى صميم الأشياء ،
وكشف ما وراء الطبيعة .

● انه أدب روحى عظيم يخلق فى آفاق الطهر ، ويسمو فوق الرغبات
الحسية ، ويتفوق على جموح النفس ، بل ويدينها أحيانا ، ويعد الجسم
سجنا لها فى كثير من الأحيان .

● انه أدب ذو وجهة جديدة ، فkra وأسلوبا ، وخيالا ، ورؤية فنية
أخصبة .

● انه أدب ثار على التقاليد الفنية التى سادت عند الأدباء العرب
فى العصور الأدبية السابقة حيث كان الشعراء يتكسبون بأشعارهم وينافقون
الخلفاء فى أكثر مدائحهم ، وكان النقاد والفقهاء يعتقدون أن الشعراء
لا يستطيع أن يلجئ متطلبات الإنسان الروحية ، ويعبر عن أشواقه
الى تحرر النفس ، وانطلاق الروح ، ولذلك ظل الأدب الصوفي بمنأى عن
نقد النقاد حتى نوه به النقاد فى العصر الحديث وكشفوا عن كنوزه
النفسية وقيمته الرائعة ، وأخيلته الجذابة ، ورموزه الساحرة .

وفى هذه الدراسة سنبين أهم اتجاهات الأدب الصوفي ثم الخصائص
الفنية وذلك من خلال دراسة النصوص والوقوف على أهم اتجاهاتها
وخصائصها .

الفَصِيلُ الْأَوَّلُ

(الرؤية الصوفية للذات العلية)

ان موقف الأدباء الصوفيين من الله يتجاوز منطقة الخوف والرجاء ويصل الى مرتبة الكشف . . ويتوغل حتى يطمح في الاتخاذ بالذات العلية .

والمتصوفون المسلمون في القرن الأول الهجري وفي مقدمتهم « الحسن البصري اتسمت نظرتهم الى الله بمنظور الخوف المفرط . . والبكاء الذي يصور حجم هذا الخوف من عذاب الله ، وهو في ذلك يستند الى الحديث النبوي الشريف الذي يقول فيه رسولنا الكريم : سبعة يظلمهم الله يوم القيامة يوم لا ظل الا ظله . . . ثم يقول :

« ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه » .

وقد وصف أبو نعيم الأصبهاني الحسن البصري في كتابه « حلية الأولياء » فقال : جليف الخوف والحزن في اليف الهم والشجن عديم النوم والوسن ، أبو سعيد الحسن ابن أبي الحسن الفقيه الزاهد ، المتشهر العابد ، وكان لفضول الدنيا وزينتها نابذا ولشهوة النفس ونخوتها واقذا .

وزوى انه اذا روى قاعدا كأنه أسير قد قدم لتضرب عنقه ، واذا تكلم كأنه يعاين الآخرة فيخبر عن مشاهدتها ، فاذا سكنت كأن النار تسمر بين عينيه ، وعوتب في شدة حزنه وخوفه فقال : ما يؤمنني أن يكون الله تعالى قد اطلع في علي بعض ما يكره فمقتني ، فقال :

اذهب فلا غفرت لك . . فانا اعمل في غير معمل (١)

(١) انظر كتاب : حلية الأولياء لأبي نعيم وكتاب بين التصوف والأدب
لمحمد الجيوثي .

وتطور موقف الأدباء الصوفيين بعد ذلك وأخذ الاتجاهات الآتية

١٢ (الحب الالهى المجرد عن كل غرض :

ورابعة العدوية قد عبرت عن ذلك الحب فى أقوال كثيرة وأشعار صافية ومنها قولها .

أحبك حبين حب الهوى	وتحب لائك أهلا إذا كسا
فأما الذى هو حب الهوى	فشغلى بذكرك عن سواكا
وأما الذى أنت أهلا له	فكشفك للخجب حتى أراكا



يا سرورى وميتى وممادى وأئيسى وعدتى وممرادى

أنت روح الفؤاد أنت رجائى
أنت لى مؤنسى وشبوتك زادى
أنت لنولاك يا حياتى وأنسى
ملا تميتت فى فتنىخ البلاد
كم بدت منة ، وكم لك عندى
من عطاء ونعمة وأيسادى
حبك الآن بغيتى ونعيمى
وجلاء لعين قلبى الصمادى
ليس لى عنك ما حييت بسراح
أنت منى ممكن فى السواد

ويتخذ هذا الحب عند المتصوفين صورة نادرة من صون الوفاء للمحبوب والتفانى ، والسمو بالمشاعر والتطلع الى الانعتاق من قيود العالم المادى هو غاية الصوفيين فى مشاعرهم .

وكثيرا ما يختلط مفهوم هذا الحب بالمفهوم الحسى الى الحد الذى يجعل القارىء لا يستطيع أن يفرق بين ما هو روحى وما هو مادى .

ويقول أبو حمزة الصوفى البغدادى :

نهانى حياى منك أن أكشف الهوى وأغنىتنى بالقرب منك من الكشف
تراعى لى بالغيب حتى كأنها تبشرنى بالغيب أنك بالكشف
أراك وبى من هيتى لك وحشة فتؤنسنى بالعطف منك وباللطف
وتحى محبا أنت فى الحب حمله (٢) وزا عجب كون الحياة مع الحنف (٣)

ويقول ابن عربى :

الحمد لله الذى سيرا	وجودنا لفعله مظهرا
لو أننا نعلم أرواحنا	بالوجه فى الصبح اذا أسفرا
كما علمنا بالجسوم التى	عینها الليل اذا أدبرا
انظر الى الأرض وخيراتها	وما بها الرحمن قد أظهرها
لا بد أن يصبح عمرائها	كمثل ما أصبح وادى القرى
عروشها خاوية حين لم	يغير الناس بها المنكرا (٥)

● ويقول ابن الفارض وهو يصور عشقه ولوعته ، وتعلقه بمحبوبته التى مزج فى هواها مشاعره الروحية برغباته الحسية .

وقد كان فى شبابه يتمتع بنضارة الجسم وجمال الحيا وفتوة الشباب .. وكان غزلا .. لا هيا .. وتحوات هذه الطاقة الحسية الجامحة الى طاقة روحية خصبة ؛

(٢) الحنف : الموت .

(٣) نشر المحاسن الغالية ص ٣٣٦ نقلا عن كتاب الأدب العربى بين

الزهد والتصوف ص ٤٧ .

(٤) الصباية : شدة الشوق .

يقول من قصيدته « التائبة الكبرى المسماة بنظم السلوك » .

وقلت وحالي بالصبابة شاهد
ووجدى بها ما حى والفقد مثبتى .
هوى قبل يفنى الحب منى بقية :
أراك يهنا لى نظرة المتلفت .
ومنى على سمى بلان أن منعت أن
أراك فمن قبلى لغيرى لـذت .

فمعدى لسكرى فاقة لافاقة

لها كبدى لسولا الهوى لم تفتت
ولو أن ما بى بالجبال وكان طو
رسينا بها قبل التجلى لدكت
يطوفان نوح عند نوحى كأدمى
وايقاد نيران الخليل كلوعتى (٦)
ولولا زفسرى أغرقتنى أدمى
ولولا دموعى أحرقتنى زفسرى
وحزنى ما يعقوب يث أقله (٧)
وكل بلى أيوب بعض بلىتى

والأبيات السابقة تصور لوحة الحب وحرقة ، وتفانيه فى أرضاء محبوبته ، والمحبة هنا ليست حسية وبرغم أن الألفاظ والعبارات التى استعان بها الشاعر فى صياغة مشاعره تنزع الى الحسية المباشرة مثل الصبابة ، ونظرة المتلفت ، وقوله « منى على سمى بلان » فمعدى لسكرى فاقة لافاقة .

ولكن الوسائل التدميرية التى لجأ اليها الشاعر لتجسيم مشاعره تضىء رموزه التى حاول بها أن يزيد معناه غموضا . مثل « طور سيناء »

(٥) ديوان ابن عربى ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

(٦) اللوعة : حرقة الحب .

(٧) يعقوب : أبو سيدنا يوسف عليه السلام .

وتشبيهه طوفان نوح بدموعه ، ونيران نار الخليل بلوعته ، وحزن يعقوب الذى يتضاؤل بجوار حزنه ، وبلى أيوب الذى هو بعض بليته ، ولا شك أن هذه الأجواء مفعمة بالروحانية الخالصة فهى تستمد من لحظات المجاهدة عند الأنبياء وحياها ، وتتطلع الى التسامى الروحى الخالص .

ويقول فى تصوير هذا الحب مخاطبا الحبيب قائلا :

زدنى بفرط الحب فيك تحيرا
وارحم حشى بلظى هوائك تسعرا (٨)
واذا سألتك أن أراك حقيقة
فاسمع ولا تجعل جوابى لن ترى
يا قلب أنت وعمدتنى فى حبهم
صبرا فحاذر أن تضيق وتضجرا
إن الغرام هو الحياة فمت به
صبا فحقت أن تموت وتعذرا (٩)
قل للذين تقدموا قبلى ومن
بعدى ومن أضحى لأشجائى يرى
عنى خذوا . وبى اقتدوا . ولى اسمعوا
وتحدثوا بصوابتى بين الورى
ولقد خلوت مع الحبيب وبيننا
سر أرق من النسيم إذا سرى
وأباح طرفى نظرة أملت بها
فغدوت معروفا وكنت منكرا
فدهشت بين مجاله وجلاله
وغدا لسان الحال عنى مخبرا

(٨) اللظى : النار : تسعر : التهب .

(٩) صبا : عاشقا .

فأدر لحاظك في محاسن وجهه
تلقى جميع الحسن فيه مصورا
لو أن كل الحسن يكمل صورة
ورآه كسان مهلا ومكبيرا (١٠)

وحينما نعيد قراءة البيت الثانى .
وإذا سألتك إن أراك حقيقة
فاسمع ولا تجعل جوابى ، لن ترى
نتذكر : قول سيدنا موسى لربه .
« أرنى انظر اليك .

قال : لن ترانى . ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى (١١)
وإذا تأملنا الأبيات كلها لرأيناها تفيض بالمعانى الروحية والأشواق
الالهية ..

« قد هشت بين مجاله وجلاله » وغد . لسان الحال عنى مخبرا
لو أن كل الحسن يكمل صورة ، ورآه كان مهلا ومكبيرا ..

والمجال والجلال . والتهليل والتكبير من الألفاظ الصوفية التى تصبغ
المعانى بصبغة الروح وتثنأى بها عن دائرة الغزل الحسى المباشر .

وكان النثر الصوفى غير بعيد عن هذه المعانى ، فقد جاء تعبيرا عن
المعارف الربانية ، والعلوم الدينية ، والأحوال القلبية والمقامات الروحية
من جهة ، وتصوير الشدة الشوق وفرط الوجد وعظم المحبة ولوعة الهوى .
وحر الغرام من جهة أخرى ، وكثيرا ما يجمع الشيخ الصوفى فى المقالة
الواحدة بين التعبير عن المعانى الروحية وتصوير الحالات العاطفية ،
والنبضات الشعورية ، وما يعترى القلب والوجدان من جوى الهوى .

(١٠) ديوان ابن الفارض ص ١٣٢ .

(١١) سورة الأعراف آية ١٤٣ .

وعصف النوى ولوعة الصبابة ، ولهج الهيام وذلك في مثال أبي عمر عثمان بن مرزوق القرشي .

واليك نص ما رواه عنه الشعراني في هذا المقام قال :

إذا هبت ريح السعادة وتألق برق العناية على رياض القلوب وأمطرت ودق (١٢) الحقائق من جلال سحائب الغيوب ، ظهرت فيها أزهار قرب المجلوب ، وأينعت ببهجة أنوار نيل المطلوب ، فوجد ريح القرب في لذة المشاهدة ، واستجلاء الحضور بالسمع . وآتست نار الهيبة حين أضرمتها ضوء المحبة مع الشخصوص عن الأنس الى المقام الى نور الأزل بصولة الهيمان ، وقامت بأقدام الفناء في خلوة الوصل على بساط المسامرة بمناجاة تشبث الكون بصفاء اتصال تعرف نهايات الخير في بدايات العيان ، وتطوى حواشي الحدث في بقاء عز الأزل فهناك رسخت أرواحهم في غيوب الغيب ، وغاصت ، وأراد منهم من مقتضى الآيات ما لم يرد من غيرهم ، وخاضوا بحار العلم اللدني بالفهم العيني لطلب الزيادات ، فأنكشف لهم من مخزور الخزائن تحت كل ذرة من ذرات الوجود علم مكنون ، وسر مخزون ، وسبب يتصل بحضرة القدس يدخلون منه على سيدهم عز وجل ، فأراهم من عجائب ما عنده ما لأعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر (١٣) .

وعن أمارات محبة الله يقول ابن عطاء الله السكندري :

« اعلّموا رحمكم الله أن العناية الالهية وان كانت غيبا فلها شهادة عليها ودلالة تهدي اليها ، فتلمحوا عناية الله فيكم بوقوفكم على حدوده ، ورعايتكم لعهوده ، ألا وان من علامة محبة الله للعبد محبة العبد اياه ، وعلامة محبة العبد لله أن لا يؤثر عليه شيئا سواه ، ومن علامة عدم الايثار على الله النظر الى الدنيا بعين الاحتقار والى الأكوان ببصر الاعتبار .

(١٢) الودق : المطر وبابه وعد .

(١٣) انظر : الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٢٠ لعبد الوهاب الشعراني .
وكتاب الأدب الصوفي د/ على صافي حسين ص ١٥٦ .

والسعيد من أعطاه الله قلبا وفكرا وبصرا معتبرا ، وأذننا تسمع من
الله ونفسا نشطة في خدمة الله .

وكان هذا الحب يأخذ أحيانا صورة التضرع والابتهاال وذلك في مثل
قول أبي الحسن الشاذلي :

يا الله ، يا فتاح يا عليم ، يا غنى يا كريم ، افتح قلبي بنورك وارحمني
بطاعتك ، وأحجبني عن معصيتك ، وأمنن على بمعرفتك ، وأغنني بقدرتك
عن قدرتي ، وبعلمك عن علمي ، وبإرادتك عن إرادتي ، وبحياتك عن
حياتي ، وبصفاتك عن صفاتي ، وبوجودك عن وجودي ، وبدنوك عن
دنوي ، وبقربك عن قربى ، وبحبك عن حبي ، وبصدقك عن صدقي
وبحفظك عن حفظي ، وبنظرك عن نظري ، وبتدبيرك عن تدبيري ، وباختيارك
عن اختياري ، وبحولك وقوتك عن حولى وقوتى ، وبجودك وكرمك
وفضلك ورحمتك عن علمى وعهلى انك على كل شيء قدير « (١٤)

(ب) الاتحاد والحلول :

ويتطور الحب الإلهى عند الصوفيين الى درجة أكبر .. فقد تجاوز
مرحلة الخوف ، ومرحلة الشكوى ، ومرحلة المناجاة ، ومرحلة الترفيب في
هذا الحب الى مرحلة الاتحاد التام بين الخالق والمخلوق .

وهتف بعض المتصوفين بعبارات صدمت الفقهاء ، وكسنت غريبة على
البيئة الإسلامية التى تؤمن بالطبيعة البشرية وانفصالها عن الذات الإلهية .

وذلك مثل قول أبى يزيد البسطامى عندما سأل أحد أصحابه وهو
يطرق باب خيمته : هل هنا أبى يزيد ؟ .
فتال : ما هنا غير الله !!!

(١٤) محمد بن أبى القاسم الحميرى : درة الأسرار ص ٦١ نقلا عن
« الأدب الصوفى في مصر ص ١٦٦ د/ على صافى حسين .

وفي مثل قول الحلاج :

مزجت روحك في رحي كما

تمزج الخمرة بالمشاء الزلال

فاذا مسسك شيء مسسبني

فاذا انت انا في كل حال

وقوله :

انا من أهوى ومن أهوى انا نحن روجان حللنا بدنيا

فاذا ابصرتني ابصرتك فاذا ابصرتك ابصرتني (١٥)

وفي قوله :

سبحان من أظهر ناسوته سرسنا لاهوته الناقب

ثم بدا لخلقه ظاهرا في صورة الأكل والشارب (١٦)

وحال الاتحاد هي غاية بسيطة تتحرر بها الروح شيئا فشيئا من كل ما هو غير رباني وهي تختلف عن النرفانا فالنرفانا التي تتسبب « لبوذا » معبود البوذيين في الهند وغيرها من بلاد العالم ، تغير الشخصية لا غير . وأما الفناء فهو تلاشي الصوفي عن وجوده الحسي .

وهذه الفلسفة التي تتصور المخلوق متحدا بالخالق ، والخالق حالا في المخلوق .

والتي نادى بها الحلاج ، وابن عربي ، وجلال الدين الرومي وتبعهم المتصوفون المتأخرون لها جذورها في الثقافة الاسلامية ولها أيضا جذورها في الثقافات الأجنبية التي تأثر بها المتصوفون — المسلمون .

ففي الثقافة الاسلامية « نشأت هذه العقيدة بوحي من قصة خلق آدم كما صورها القرآن .

(١٥) الطواسين : للحلاج ص ١٣٤ .

(١٦) الطواسين : ص ١٣٠ .

واستندوا الى رواية الامام احمد في مسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال :

قال رسول الله ﷺ « ان الله خلق آدم في صورته وطوله ستون ذراعا . ثم قال : اذهب فسلم على أولئك النفر وهم من الملائكة جلوس » فاستمع ما حيونك فانها تحيتك وتحية ذريتك .

واستندوا كذلك الى قصة عيسى عليه السلام كما يتصورها المسيحيون فهم يعتقدون أن الله قد خلق آدم على صورته ، ثم أبرز من ذاته تلك الصورة من حبه ، حتى يرى نفسه كمن ينظر في مرآة ومن هنا أمر الملائكة بالسجود لآدم الذي تجسد فيه كما تجسد في عيسى (١٧) .

وأما المؤثرات الوافدة فمن أهمها الثقافة الهندية واليونانية فـ « تأثير النحل الهندية في التصوف الفارسي - الاسلامي كان عميقا ليس من حيث مطابقة بعض سير الصوفية وأشهرهم ابراهيم بن ادهم لسيرة بوذا محسباً ، بل في كثير من تفصيلات افكاره .

فالوصول الى الله أو الحق أو المطلق عند الجوكيين الهنود يمر بمرحلتين : « السمبراكتانا » أي تركيز الخاطر في نقطة واحدة « والاسمبراكتانا » أي التجاوز عن صور الذات والفصوص في فكر الذات العليا .

والمرحلة الأولى عند متصوفة المسلمين تسمى بمرحلة جمع الخاطر ، أما الأخرى فتسمى بالمراقبة .

والحال الناشئة عن ترفانا بوذا تشبه كثيرا حال الفناء عند المتصوفة المسلمين .

وبحال الفناء هذا يستطيع الصوفي أن يقوم بأفعال خارقة للعادة

(١٧) انظر كتاب « الصوفية في الاسلام : نيكلسون » و « النزعة التأملية في أدب المهجر » د / صابر عبد الدايم .

دون أن يصيبه أذى مما روى عن صوفية المسلمين ، وجوكية الهنود على
السواء .

● وروى أن الحلاج سافر إلى الهند .

وقد امتزج التصوف الاسلامى بالتصوف الهندى بعد تكوين الدولة
الاسلامية المغولية فى الهند .

٢١

● وأما عن تأثير الفلسفة اليونانية فى التصوف الاسلامى فقد ظهر فى
اشعار فريد الدين العطار وجلال الدين الرومى وشهاب الدين يحيى بن
حبش الهروردى . وهو صاحب النصيب الأكبر فى مزج الحكمة اليونانية
بالدين الاسلامى .

وكذلك كان لجهود ابن سينا والغزالى أثر كبير فى ذلك فقد كتب ابن
سينا « حى بن يقظان » و « رسالة الطير » و « سلامان وأبسال »
و « رسالة فى العشيق » وكتب الغزالى « الرسالة اللادنية » و « مشكاة
الأنوار » .

وقد تحدث الشعراء المتصوفة كثيرا عن موضوعات الأفلاطونية المحدثة
من قبيل وحدة الوجود ، واتحاد العاقل والمعقول ، وفيض عالم الوجود
وميل الروح الى العودة الى وطنها ، والطريق التى ينبغى عليها أن تقطعه
من المبدأ الأول ، وسجن روح الانسان فى البدن ، وتلوثها بأدران المادة
فى عودتها واتصالها بالمبدأ الأول والعشيق والمشاهدة والتفكر فى الذات
والرياضة وتصفية النفس والوجد والسكر الروحانى والوله والغيبة عن
النفس ومحو التعينات الشخصية التى تعد حجابا كثيفا يمنع الاتصال بالله
وفناء الجزء فى الكل فناء تاما « (١٨) وقد عبر الأدباء المتصوفون عن هذا
المعتقد فى اشعارهم وقصصهم وخواطيرهم .

وهم لا يعتقدون أن الله يتجسد ويحل فى الإنسان وياخذ الطبيعة
البشرية . لأن هذا الاعتقاد يؤدى بهم الى الكفر الصريح .

(١٨) التصوف عند الفرس د / ابراهيم الدسوقي ص ٧ .

وانما قالوا ما قالوه بدافع المبالغة وتأكيد حبهم لله . . وانفسخاتهم
عما سواه ، وغياب كل الوجود في حضرته .

وهذا المعتقد نجد له اصداء في احاديث المصطفى ﷺ ومنها قوله فيما
يرويه عن ربه عز وجل .

« وما يزال عبيد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه ، فاذا احبته كنت
سمعه الذي يسمع به ، وكنت بصره الذي يبصر به ، وكنت يده التي يبطش
بها ، وكنت رجله التي يمشي بها » .

واذا فسرنا هذا النص الكريم بدون تأويل يتفق مع مفاهيم العقيدة
الاسلامية الصحيحة لكان دليلا على صحة معتقد الاتحاد والحلول . ولكن
ليس عن طريق التجسيد كما يقول « نيكلسون » معلقا على قول الحلاج :

سبحان من اظهر ناسوته

سرسسنا لاهوته الثاقب

ثم بدا لخلقه ظاهرا

في صورة الأكل والشرب .

« واذا كان « ناسوت الله » يشمل طبيعة الانسان ، الروحي منها
والجسد » .

فان « لاهوته » لا يستطيع الاتحاد بهذه الطبيعة الا من طريق
التجسيد او كما يقول الأستاذ « ماسينيون » عن طريق حلول الروح القدس
التي تتخذ مكانها حين تحل الروح الجسد « (١٩) » .

ويفسر الحلاج موقفه بصورة واضحة مؤكدا عدم ايمانه بفكرة التجسيد
وان قوله بالاتحاد والحلول ليس الا من قبيل المجاز والمبالغة في حب الله
والرغبة في الاقتراب منه .

(١٩) الصبغية في الاسلام : نيكلسون ص ١١٤٠ - ١٤١١ .

أنا سر الحق ، ما الحق أنا

.. بل أنا حق ففرق بيننا

أنا عين الله في الأشياء فهل

ظاهر في الكون إلا عيننا (٢٠)

فالحلاج يقول اننى أثر من آثار الحق . فالحق هو الله والمخلوق
حقى ... وهناك فرق واضح بينهما .

ومن اعتقد هذا المعتقد « شهاب الدين السهروردى ومجد الدين
البغدادى ، ونجم الدين الداية ، وعبد القادر الجيلانى وابن عربى ، وابن
سبعين » .

وقد تأثر ابن عربى بالفلسفة الأفلاطونية وبنظرية « المثل » كما تأثر
بأراء الصوفيين الكبارين « الحلاج » صاحب نظرية « الحلول » والسهروردى
القتيل صاحب نظرية « الاشراق والفيوضات » .

وعبر عن أفكاره الصوفية في « وحدة الوجود » بكتابه الهام « فصوص
الحكم » كما عبر عن تجربته الصوفية ، وتذوقه الخاص لتلك التجربة في
كتاب « الفتوحات المكية » (٢١) .

وكان ابن عربى يقول ملخصاً عقيدته في الاتحاد والحلول « الدائم
والفانى وجهان للواحد يكمل أحدهما صاحبه ، ولا بد من أحدهما للآخر » .

ويصف جلال الدين الرومى فى أنشودة بديعة النور الأحدى وكيف
سطع فى آلاف مؤلفة من الأشكال على العالم كله وبالذات الأحدى وكيف
غشت نفسها من جيل الى جيل ثياب الأنبياء والأولياء ، الذين هم شهودها
على الحق وهى بعد كما هى لم يطرأ عليها تبدل .

(٢٠) الطواسين : الحلاج ص ١٨٤ .

(٢١) الأدب فى العصر المملوكى د / محمد زغلول سلام ص ٢١٨ .

يقول :

يتبدى الجمال الخاطف كل لحظة
في صورة مختلفة فيستهوى الأرواح ويغيب

يتخذ هذا المحبوب في كل حين ثوبا جديدا
آونة متى غرائقا ، وآونة رجلا مكنمــــــــــــلا

وهو حيناً غائص وسط صلصال الفاخوري
الروح غائصة كالغواص في البحر

ينتصبوا من أممات الحياة التي صاغته وأنضجته
فيتبدى في هذا العالم

فيصير نوحا يمتلىء العالم طوفانا بعد دعوته
بينما يمتطى سسفينته

ثم يصير إبراهيم يتبدى وسسظ النيران
التي تتقلب له بردا وسســــــــــــلا
يضرب في الأرض حينما يسرى عن نفسه

ثم يضير عيسى يرفع الي السماء فيقدس الله
وعلى الجملة : فهو الذى جاء ، وهو الذى ذهب • فى كل جيل شهادته

حتى تبدى آخرى فى صورة عربى فملك العالم
من هذا الحول ؟ وما حقيقة هذا التحول ؟

لقد صار ضياء القلوب المحبوب مهندا فى يد على
وأضحى هذا المهند بتار زمانه

لا بل هو الذى تبدى فى ثياب البشر فصاح « أنا الحق »
وهذا الذى رفع على المشنقة ليس هو المنصور (٢٢)
وأن ظن الحمقى أنه المنصور

لم ينطق جلال الدين الرومى بالكفر
ولن ينطق فلا ترموه بالكفر
فمن يرم غيرة بالكفر فهو كافر
هو مع الذين قضى الله عليهم النار

ويطيل ابن الفارض الحديث عن هذا المعتقد فى « تائيته الكبرى »
وسمأكتفى بنماذج تثبت من التصرف اللغوى للشاعر أنه من القائلين

(٢٢) أشار الى قتل الحلاج حيث أعدم لاتهامه بالالحاد وتحريض الناس
على الحكام •

بالاتحاد والحلول ، ولكنه في أبيات أخرى من القصيدة يقول أننى لست
من القائلين بالاتحاد والحلول ، يقول في تصوير يمكن محبوبته منه :

أقامت لها عنى على مراقبا خواطر قلبى بالهوى ان ألت

وهذه المحبوبة هى الذات الأحدية . والتي يقف أمامها ابن الفارض
مبهورا ، تنازعه عوامل الاقدام والاحجام ، والهيبة والاعظام ، ويغار
عليها لكنه يعرف مقداره ، فيحجم عن هذه الغيرة يقول في لغة شعرية
غامضة محببة .

ففى كل عضو فى اقدام رغبة ومن هيبة الاعظام احجام رهبة
اغار عليها ان اهمم بحبها واعرف مقدارى فأنكر غيرتى
يراها على بعد من العين مسمعى بطيف ملام زائر حين يقظتى
فيغبط طرفى مسمعى عند ذكرها وتجسبد ما أفنته منى بقيتى (٢٣)
أمت أمامى فى الحقيقة فالورى ورائى وكانت حيث وجهت وجهتى
لها صلواتى بالمقام أقيمها وأشهد فيها أنها لى صلت
كلانا مصل واحد ساجد الى حقيقته بالجمع فى كل سجدة
وما كان لى صلى سواى ولم تكن صلاتى لغيرى فى ادا كل ركعة

ثم يقول :

لسان دعيت كنت المحب وان أكن منادى أجابت من دعائى ولبت
وان نطقت كنت المناجى كذاك ان قدصت حديثا انما هى قصت
فقد رفعت ثاء المخاطب بيننا وفى رفعا عن فرقة الفوق رفعتى (٢٤)

وفي الأبيات السابقة يتضح مذهب ابن الفارض فى الاتحاد والحلول
بصورة صريحة مباشرة ... ولكننا نستطيع أن نستشف من عبارات الشاعر

(٢٣) أمت : قصدت ، ووجهت بمعنى توجهت ، والوجه حيث تتجه .

(٢٤) ديوان ابن الفارض ٤١ - ٤٧ .

ما يفيد أن هذه حالة من الوجد الصوفي الذي يغيب فيه الشاعر عن عالمه الخارجي ويستغرقه الانفعال فيذوب في مصدره ، ويتحد به ، في غيبوبة صوفية حاله . انه يقول :

يراهنا على بعد عن العين منسجى : بطيف ملام زائر حين يقطتى
فيغبط طرفى مسمعى عند ذكرها وتجسد ما أفنته منى بقيتى

وحينما نتأمل البيتين السابقين نتساءل :

هل الرؤية بالعين أم بالسمع ؟

وهل الطيف يأتي للإنسان وهو نائم أم وهو يقظان ؟

ولماذا تغبط العين السمع والحبيب حاضر ؟ .

ان الشاعر عندما يقول يراها سمعى ، فهو يريد أن يرمز من خلال العلاقات اللغوية الجديدة الى أن صوت الله يأتيه فيرى الله من خلال النداء .. فهو يجل ويمز على رؤية العين ، وكلمة « على بعد عن العين » وراءها مدلولات مجيبه لا تحصى ..

وهو حين يذكر طيف الملام الذى زاره في يقظته فانما يؤكد على أنه في صلته بالله على وعى تام بما يقول لكنه لا يعى غير الله وحينما يتيقظ حسه ويتصل بالعالم المادى فاللوم يأتيه وكان يقظته المادية غفوة روحية .

ولأن العين لا ترى هذه الذات العلوية فهي تغبط السمع الذى حظى بسماع النداء الربانى المقدس .

ويؤكد الشاعر هذا الراى فيبرىء نفسه من القول بالاتحاد والحلول ، ويقول انها حالة طارئة من اللبس ويستشهد بجبريل الذى كان يأتي النبى في صورة « دحية الكلبى » ويقول :

متى حلت عن قولى أنا هى أو أقن وحاشا لمثلئ أنها فى حالت
ولسست على غيب أخيلك لا ولا على مستحيل موجب سلب حيلة
وكيف وباسم الحق ظل تحقنى - تكون أراجيف الضللال مخيفتى

وهادحية وافى الأمين نبينسا بصورته فى بدء وحي النبوة
اجبريل قل لى كان دحية اذبا لهدى الهدى فى هيئة بشرية
وفى علمه عن حاضريه مزينة بما هية المرئى من غير مريسة (٢٥)
يرى ملكا يوحى اليه وغيسره يرى رجلا يدعى لديه بصسحبة.
ثم يقول :

ولى من اتم الرؤيتين اشارة تنزه عن رأى الحلول عقيدتى
وفى الذكر ذكر اللبس ليس بمنكر ولم اعد عن حكمى كتابوسنة (٢٦)
ويقول ابن عربى مفسرا عقيدته فى الاتحاد والحلول « ان الغاية
التي يؤدى اليها الحب الروحى هى المطابقة ، بأن تصير ذات المحبوب
نفس ذات المحبوب كذلك .

٣ - وحدة الوجود :

ومفسر المتصوفون الوجود تفسيراً فلسفياً ولم يفرقوا بين الله والانسان
والطبيعة فهم كل متكامل وهذه العقيدة لها صلة جوهرية بعقيدة « الاتحاد
والحلول » ، وفى مقدمة المتصوفين الذى نادوا بهذه النظرية « ابن عربى »
لهو يوقن بالتناسق فى كل شىء « فبين العالم العلوى والعالم السفلى
تطابق كامل فيما يرى ، وأشكال الأفلاك العليا مثل الأشكال السفلى
الأساسية يوجد تناسق كامل بين الانظمة ، ما هو متصل بعلم الكائنات
وما هو منطقى أو اخلاقى ، وهكذا فان الكائن الصافى ، والكائن غير
الصافى ، وما ليس كائناً ويمكن ان يصبح كائناً ، أى الممكن ، كلها تتلاقى
فى نظام آخر من التقدير مع الله ، والعدم ، والعالم ، واليقين والانكار ،
والشك ، والنور ، والضباب ، والشفق ، والسماء ، وجہنم ،

(٢٥) مريسة : شك : والفعل : امترى فى أمره أى شك .

(٢٦) ديوان ابن الفارض ص ٥٣ .

والبرزخ ، وتناسق نظامه السابق يبلغ النهاية من الكمال ثابتا وجسورا
في وحدة الوجود » (٢٧) .

وقد لخص ابن عربي موقفه من اتحاد الخالق بالمخلوق في قوله
يا لطيفا بالعبيد ارني انظر اليك
قال زل عن كل واد يعتقد الامر عليك
ما انا غير المنيادي فالتفت لناظريك (٢٨)

ويقول موضحا أن هذه الوحدة الوجودية لا تعنى عدم التميز بين
الله والانسان أو عدم الفصل بين الطبيعة الالهية ، والطبيعة البشرية .

حقيقتي أن اكون عبدا وحقه أن يكون ربا
ان كان لي في الشهود مثلا كنت له في المثال قلبا
ما زال اذ زدت منه عبدا بالوجد يوليني منه قريبا
أو كنت ذا الوعة معنى يكون لي الصادق المحبا (٢٩)

● والحلاج نادى بهذه النظرية قبل ابن عربي . ويمكن أن يكون
ابن عربي متأثر بالحلاج لكنه كان أوسع انتشارا منه وقد نسبت اليه
أكثر الآراء الصوفية تطرفا ، وقد ألف كتابا بعنوان « ذخائر الأعلام »
يشرح فيه ما خفى من المعاني ، ورموزا الألفاظ التي وردت في كتابه
« ترجمان الأشواق » .

يقول الحلاج :

أدعوك بل أنت تدعوني اليك فهل
ناديت ايساك أم ناجيت ايسائي

(٢٧) نبذ ومقالات ج ١ للمستشرق الأسباني خوليان ريبيرا ترجمة
د / الطاهر أحمد مكي .

(٢٨) ديوان ابن عربي الجزء الأول ص ٨٧ .

(٢٩) ديوان ابن عربي ج ٢ ص ٣٨٧ .

يا عين عين وجودي يا مدى همي
يا منطقي وعباراتي .. واعيشاتي

يا كل كلي ويا سمعي ويا بديري
يا جملي وتباعضي وأجزائي (٣٠)

ومن القائلين « بوحدة الوجود » على بن عبد الله النعماني (٦١٠ هـ - ٦٦٨ هـ) ولقبه « الششتري » لأنه من قرية تسمى « ششتري بوادي آسن بالأندلس وقال عنه ابن تيمية « أنه واحد من كبار الصوفية أصحاب وحدة الوجود الذين أثروا أبلغ الأثر في إمامة هذا المذهب ونشره » .

والذات المطلقة في رأيه قد تفرقت في المظاهر المادية في الشكل لا الجوهر . وللمحقق الذي يجمع ما تفرق منها في وجدانه فيفوز بالتحقيق بقلبه ، لا بعقله الذي يتوقف دون ذلك ويحيط به كما تحيط الشرقة بدودة القز ، يقول :

يفرق مجموع القضية ظاهرا ويجمع فرقا منذ تداخله فزنا
وعدد شيئا لم يكن غير واحد بالفاظ أسماء بها شئت المعنى
فنحن كدود القز يحدونا السدى صنعنا بدفع الحصر سجننا لنا منا (٣١)

ومن القائلين بوحدة الوجود « سليمان بن علي بن عبد الله الملقب بعفيف الدين التلمساني » توفي سنة ٦٩٠ هـ .

وقد لقبه « المقرئ » بالعباد وذكر أنه من الصوفية الاتحادية أو القائلين « بوحدة الوجود » . وقد تأثر بجلال الدين الرومي وبابن عربي وبالحلاج في هذه النظرية .

يقول مازجا بين غزله الحسي وفلسفته الروحية ومذهبه في وحدة

(٢٩) أخبار الحلاج ص ١١٥ نقلا عن « الأدب العربي بين الزهد والتصوف د / عبد الفتاح ، الماضي ص ١٢٣ . . .
(٣١) انظر كتاب الطيب: ١/١٨٥ تحقيق ذ / احسان عباس وكتساب
الأدب في العصر المملوكي ص ٢٥٣ . . .

الوجود :

وقفنا على المعنى قديما فيما أغنى ولا دلت الألفاظ منه على المعنى
وكم فيه أنسينا وبتنا بريمسه حيارى وأصبحنا حيارى كما بتنا
ثملنا وملنا والدموع مدامنا من أجل بدر التم في حسننا أسنا
وليس الشجى مثل الخلى لأجل ذا به نحن نحنا والغمام بنا غنا
ينادى مناديهم ويصفى الى الصدى .. فيسألنا عنهم بمثل الذى قلنا .

والقائلون « بوحدة الوجود » لا يرضون عن وجود أى تفريق بين
المحب والمحبوب « فالاتحاد بروح العالم هو أسمى فضل متصور
للأرواح التى تتبادل الحب بينها فى هذه الدنيا .

يقول جلال الدين الرومى :

ما أبدعها لحظة حين جلسنا فى القصر أنا وأنت
رسمان ، وجسدان ، ولكن روح واحدة أنا وأنت

فألوان الروض ، وصداح الطير . سيخلد
حين نلج الـروـض . أنا وأنت
وستطل علينا نجوم السماء ، وسنريهم القمر عينه أنا وأنت

وأنا وأنت ، تمازجنا فى جذبنـا
بعد أن فنيت الشخوص ، خلصنا من تافه القول وامتلانا
سرورا أنا وأنت .

فما في السماء ، من طيور براقعة الريش
سوف تأكل أفئدتها حسدا لنسا
حيث نضحك ملء أفئدتنا أنا وأنت

ومن أعجب العجب أنسا أنا وأنت
ونحن جالسان في هذا الركن
جالسان كذلك في العراق وخراسان أنا وأنت

ويروى أن أبا الحسن الصباغ كان ممن يقول بوحدة الوجود وقد
عبر عن ذلك في أدبه شعرا ونثرا ، ويقول د / علي صافي حسين أنه
أستاذ ابن عربي في نظرية « وحدة الوجود » وأستاذ ابن الفارض في
نظرية الحب الالهي .

وهذا القول فيه حماس عاطفي تجاه ابن الصباغ لأن الباحث لم
يقم الدليل على ما يقول سوى أنه ذكر أن ابن عربي قد اجتمع بأبي الحسن
الصباغ وحضر مجالسه وهو في طريقه إلى الحجاز مارا بأرض الصعيد .
وهل مجرد لقاء واحد عابر يجعل من ابن الصباغ أستاذا لغيره .

وحيثما أراد الباحث أن يدلل على معتقده في وحدة الوجود أتى
بأشعار لم يتأكد من صحة نسبتها إلى ابن الصباغ ، وأين هذا الشعر
القليل المشكوك في نسبته إليه من نتاج ابن عربي الهائل من الشعر ومن
النثر في هذه القضية ؟ .

والأبيات المنسوبة لابن الصباغ هي :

تسريل وقتي فيك فهو مسريل	وأفئتي عنى فعدت مجددا
وكل بكل الكل وصل محقق	حقائق حق في دوام تخلدا
تفرد أمرى فانفردت بقريتي	فصرت غريبا في البرية أوحدا

وروى عنه « نور الدين الشطنوفى » فى كتابه بهجة الأسرار ومعدن.
الأنوار قوله :

إذا تخلص العبد الى مقام المعرفة أوحى اليه بخاطره ، وحرس

سره أن يسبح فيه غير خاطر الحق وشاهد القدم ، فهو أذن للحق.
فى جميع معانيه ، وصار الحق مواجهة ، فهو كل منظور اليه ومقابلة على.
الظاهر » .

الفضل الثاني

« الرؤية الصوفية الشخصية المحمدية »

ان شخصية الرسول عليه السلام قد اثرت في مسار الأدب الصوفي واحتلت مساحة كبيرة تدخل في الصميم من تفكير المتصوفين .

وقد ظهرت البذور الأولى للتصور الصوفي لشخصية الرسول عليه السلام في أشعار كعب بن زهير ، وحسان بن ثابت : وخطب سيدنا على رضي الله عنه :

ففي قصيدة كعب بن زهير التي يقول في مطلعها « بانئت سعاد »
يهدف الرسول عاياه السلام بأنه « نور » .
ان الرسول لنور يستضاء به
وصارم من سيوف الله مسلول

وتوارث المسلمون احترام قصيدة كعب حتى قال أبو جعفر الأبري حدثني بعض أشياخنا بالاسكندرية باسناده أن بعض العلماء كان لا يستفتح مجلسه الا بقصيدة كعب : فقل له في ذلك :

فقال : رأيت رسول الله ﷺ ، فقلت : يا رسول الله قصيدة كعب أشدها بين يديك ؟ فقال : نعم : وأنا أحبها وأحب من أحبها ، قال : فمأهدت الله أننى لا أخلو من قراءتها كل يوم .

قال أبو جعفر : « ولم تزل الشعراء من ذلك الوقت الى الآن ينسجون على منوالها ، ويقتدون بأقوالها ، تبركا بمن أنشدت بين يديه ، ونسب مدحها اليه » (١) .

(١) نفح الطيب ج ١ ، ص ٩٣٢ نقلا عن المدائح النبوية د / زكى مبارك ص ٢٨ .

وينول د / زكى مبارك « ولولا ما فى الفاظها من الوعوره لشاعت
فى البيئات الصوفية ، وأصبحت من جملة الأوراد . »

ونستطيع أن نلمس أثر هذه القصيدة فى وجدان المتصوفين وفى
أشعارهم حين نجد أن البوصيرى أطلق على قصيدته التى أنشأها فى
مدح الرسول عليه السلام « البردة » تأسيا بقصيدة « كعب » لأن
الرسول خُنع عليه بردته بعد انشادها أمامه ، ثم عارض شوقي قصيدة
البوصيرى وسمى قصيدته نهج البردة . . كما عارض البردة قبل شوقي
كثير من الشعراء .

وكانت البذرة الأولى فى هذا الحقل الروحى الخصب تتمثل فى قصيدة
كعب بن زهير .

وفى أشعار حسان بن ثابت يرد لفظ الطريقة ولفظ الوسيلة وقد
شاعا فيما بعد عند المتصوفين ولفظ أمام وطيبة ، والهادى والنور من
الالفاظ التى ترددت كثيرا فى أدب المتصوفين وقد أوردهما حسان بن
ثابت فى أشعاره ، يقول حسان (٢) :

(بطيبة) رسم الرسول ومعهد منير وقد تعفوا الرسوم وتهمد (٢)
ولا تمحى الآيات من دار حرمة بها (منبر الهادى) الذى كان يصعد
وواضح آيات وباقى مسالم . وربع له فيه (مصلى) ومسجد
بسه حجرات كان ينزل وسطها من الله (نور) يستضاء ويوقد

ثم يقول :

أمام لهم يهديهم الحق جاهدا معلم صدق أن يهظموه يمسعدوا
فبيناهم فى نعمة الله بينهم دنيل به نهج (الطريقة) يقصد
فبيناهم فى ذلك (النور) إذ عدا الى (نورهم) سهم من الموت مقصد (٤) .

(٢) ديوان حسان بن ثابت ص ٥٦ .

(٣) تهمد : تبلى وتهيد .

(٤) مقصد : مصيب .

وكان لهذه المشاعر الصافية وذلك الحب النبوي أثر بالغ في التصور المحمدي عند الصوفيين ، وفي ألفاظهم وتنظيم دعواتهم فقد ظهرت الطرق الصوفية مثل الطريقة : الشاذلية والطريقة النقشبندية ، والطريقة الأحمدية والطريقة الجيلانية ، والطريقة الرفاعية ، وغيرها .

وكلمة « الوسيلة » وهي من معجم الأدب الصوفي فنجد جرت على لسان سيدنا علي ، وورد أيضا ذكرها في القرآن الكريم .

قال تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه (الوسيلة) « وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون » (٥) .

ويقول علي رضي الله عنه في دعائه للرسول :

« اللهم اقسـم له مقسـما من عدلك ، واجزه مضاعفات الخير من فضلك ، اللهم اعل على بناء البائين بناءه ، وأكرم لديك نزله ، وشرفه لديك منزلته ، وآته (الوسيلة) ، وأعطه السناء والفضيلة (٦) .

— ١ —

وفي العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين والعصر الأموي كان المسلمون يذكرون الرسول عليه السلام بالثناء والتقدير والحب ولا يبالغون في هذه الثناء ولا هذا التقدير ، وفي مقدمة الذين أشادوا بالرسول عليه السلام وأثنوا عليه في أدبهم سيدنا علي رضي الله عنه ومن هذه الأقوال ما جاء في كتاب نهج البلاغة في وصفه للرسول عليه السلام .

« وقد حقر الدنيا وصغرها ، وأهون بها وهونها ، وعلم أن الله رواها عنه اختيارا ، وبسطها لغيره احتقارا ، فأعرض عنها بقلبه وأما ذكرها عن نفسه ، وأحب أن تغيب زينتها عن عينه ، لكيلا يتخذ منها

(٥) سورة المائدة : الآية ٣٥ .

(٦) نهج البلاغة ج ١ / ٢٢١ .

«ريائسا ، أو يرجو فيها مقاما ، بلغ عن ربه معذرا ، ونصح لأمته منذرا ،
يودعا إلى الجنة مبشرا ، وخوف من النار محذرا .

نحن شجرة النبوة ، ومحط الرسالة ، ومختلف الملائكة (٧) ومعادن
العلم ، وينابيع الحكم ، ناضرتنا ومحبتنا ينتظر الرحمة ، وعدوتنا ومبغضنا
ينتظر السطوة (٨) .

والصفات التي أضفاها سيدنا على رسول الله ﷺ صفات
معنوية ، تحدد موقف الرسول من الدنيا ، ورغبته عنها وزهده فيها ، وهي معان
أولها فيها الصوفيون بعد ذلك ، وقد مهد لهم الطريق الكميته بن زيد
الأسدي في دفاعه عن آل البيت ودعبل الخزاعي ، والشريف الرضي ،
وهيار الديلمي ومن ذلك قول الكميته بن زيد الأسدي في مدح آل البيت
حيث يبين حبه لهم بأنه من أجل رسول الله ﷺ :

أسرة الصادق الحديث أبي القا	سم فرع القدامس القدام (٩)
خير حي وميت من بنى آدم طرا	مامومهم والامام
ذان ميتا جنازة خير ميت	غيبته مقابر الأقام
وجنينا ومرضعا ساكن المه	سد وبعد الرضاع عند الفطام
خير مسترسم وخير فطيم	وجنين اقر في الأرحام
وغلاما ونائسا ثم كهلا	خير كهل ونائس وغلام

- ٢ -

وتطور حب الرسول إلى حب آل البيت والعطف عليهم والشفقة بهم ،
وامتزج هذا الحب بشعور صوفي عميق . نشأ من حرمان علي من الخلافة
ثم مقتله ، ثم مقتل الحسين ، ثم اضطهاد الأمويين لآل البيت ، وغدر
العباسيين بهم ، كل هذه الصدمات المتلاحقة جيلا تلو جيل هزمت قلوب

(٧) اختلف إلى المكان : تردد عليه : والمعنى أن الملائكة ترد عليهم

(٨) نهج البلاغة ج ١ / ١٣٤ .

(٩) القدامس بالضم : ومثله القدموس : هو الشريف .

المسلمين « ويكفى أن نتصور ما حدث به » الفيروز آبادي في مادة « سور »
من القاموس المحيط اذ قال :

« وسور بين : نهر بالمري وأهلها يتطهرون منه لأن السيف البذي
قتل به يحيى بن زيد بن علي بن الحسين غسل فيه » .

والتطير من نهر غسل فيه سيف قتل به رجل من أهل البيت يمثل
أقضى معاني التصوف في حب أسباط الرسول « (١٠) » .

ومن أقوى مظاهر التصوف في حب أهل البيت ما كان يقع من انصارهم
في حضرة معاوية ، ومن شواهد ما وقع من أبي الطفيل ، وكان معاوية
يتشهى أن يراه فلم يزل يكتبه ويلطف له حتى قدم عليه ، فجعل يسأله
عن أمر الجاهلية وقال له ، ما بلغ من حبك لي علي ؟ قال : حبيب أم موسى
قال : فما بلغ من بكائك عليه ؟ قال : بكاء العجوز الثكلي والشبيخ
الرقوب ، وإلى الله أشكو التقصير (١١) .

ودخل الكعبيت على فاطمة بنت الحسين ، فقالت هذا شاعرنا أهل
البيت :

وجيء يقدح فيه سويق فحركته بيدها ، وسقت الكعبيت فثبره ثم
أمرت له بثلاثين ديناراً ومركب فمهلته عيناه وقال :

« والله لا أقبلها أني لم أحبكم للدنيا » .

فإن لم يكن هذا الولاء تصوفاً وروحانية ، فإن يكون التصوف
وإن يكون الروحانية (١٢) .

-
- (١٠) د / زكي مبارك « المذائج النبوية » ص (٦٨ - ٦٩) .
(١١) مذهب الأغاني ج ٦ ص ٣٦ نقلاً عن . المذائج النبوية ص ٧٧ .
(١٢) مذهب الأغاني ج ٦ ص ٣٦ نقلاً عن المذائج النبوية ص ٧٧ .

وقد تطور هذا الحب عند المتصوفين الى الاعتقاد في « الحقيقة المحمدية » حيث تصوروا ان محمدا عليه السلام له طبيعتان ، طبيعة بشرية وهي هيئته التي يظهر بها للناس ، وطبيعة روحية وهي التي افاضت على الوجود بنورها وصدر كل شيء عنها ، وهو تصور فلسفى له صلة بفلسفة المسلمين في حقيقة النفس التي تأثروا فيها بالفلسفة اليونانية .

فالنفس عند افلاطون قد وجدت قبل وجود الجسد وهي شقيقة « المثل » هبطت على كره الى العالم المحسوس واتصلت بالجسد فهي اذن صورة من صور الملا الأعلى .

وفي القرآن الكريم اشارة الى أن الأرواح خلقت قبل أن تخلق الاجساد . واقربت على نفسها بربوبية الخالق يقول سبحانه :

« واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم : قالوا بلى شهدنا : أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين » (١٢) .

يقول ابراهيم بن ابي المجددين :

نعم نشأتى في الحب من قبل آدم وسرى في الأكوان من قبل نشأتى
انا كنت في العلياء مع نور أحمد على الدرة البيضاء في خلويتى
انا كنت في رؤيا الذبيح فسواده بلطف عنايات وعين حقيقسية
انا كنت مع ادريس لما اتى العلا واسكن في الفردوس أنعم بقصة
انا كنت مع عيسى على المهد ناطقا واعطيت داود حلاوة نغمة
انا كنت مع نوح بها شهد السورى بحارا وطوفانا على كف مسطرة

ويعلق الامام الشنعرانى في طبقاته على هذه الأبيات قائلا :

(١٢) سورة الأعراف : آية ١٧٢ .

« وجميع ما فيه استطالة من هذه الأبيات أنها هو بلسان الأرواح ولا يعرفه
 إلا من شهد مدور الأرواح من أين جاءت ، وأنى أين تذهب وكونها
 كالعضو الواحد من المؤمن إذا اشتكى فيه ألما تداعى له سائر الجسد
 وذلك خاص بالكامل المحدث لا يعرفه غيره (١٤) » .

ويصور ابن الفارض هذا الموقف الصوفي من الحقيقة المجدية
 وبسند من الموقف الإلهي في الأزل مع الأرواح الدليل على صحة معتقده ،
 ويحاول أن يضيء رموزه باستلهامه الفاظ القرآن الكريم «
 يقول :

تعمانت الأطراف عندي وانطوى يسط السوى عدلا بحكم السوية
 ، وعاد وجودي في فنا ثنوية (١٥) الوجود شهودا في بقا أحديسة
 ، فما فوق طور العقل أول فيضسة كما تحت طور النقل آخر قبضة
 ، لذلك عن تفضيله وهو أهله نهانا على ذي النون خير البرية
 ، أشرت بما تعطي العبارة والسدى تغطي فقد أوضحته بلطفية
 وليس : الست أمس غير المسا غدا وجنى غدا صبحي ويومي ليلتي
 ، وسر « بلى » لله مرآة كئسفا واثبات معنى الجمع نفى المعية (١٦)
 ، نفى دارت الأملاك فاعجب لقطبها الـ محيط بها والقطب مركز نقطة
 ، بولا قطب قبلي من ثلاث خلفته وقطبينة الأوتاد عن بدليسة (١٧)
 ، تعنى بنسدا في السدر في الولا ولي لبان ثدى الجمع متى درت (١٨)

(١٤) أنظر كتاب الطبقات ج ١ للشعراني و « الأدب العربي بين الزهد
 والتصوف » .

(١٥) الثنوية : فرقة . يقولون : يأتيه للخير واله للشر .

(١٦) يشير إلى الآية السابقة من سورة الأعراف واذ أخذ . . الآية

(١٧) الأقطاب والأوتاد والابدال من مراتب المتصوفين وهي القلب
 تطلق على أفرادهم .

(١٨) ديوان ابن الفارض ص (٧) .

ويقول ابن عربي « الحقيقة المحمدية هي العباد الذي قامت عليه قبة الوجود وهي أعلى المظاهر وأسنها » .

فالحقيقة المحمدية هي النور الذي أفاض على العالم وكان سر الخلق كما يقول التستري « لما أراد الله خلق محمد عليه الصلاة والسلام أظهر من نوره نورا عظيما ، فلما بلغ حجاب العظمة سجد لله سجدة فخلق الله من سجده عمودا عظيما كالزجاج من النور أي باطنه وظاهره فيه عين محمد عليه الصلاة والسلام فأكرمه الله قبل بدء الخليقة بمكاشفة اليقين ومشاهدة الرب » .

ويقول البوصيري في برده : مصورا شخصية الرسول :
أعيا الوري فهم معتناه فليس يـرى للتقرب والبعد منه غير منفهم
كالشمس تظهر للعينين من بعد صـفيرة وتكل الطرف من أمم
وكيف يدرك في الدنيا حقيقته قوم نيام تسالوا عنه بالحلم

ثم يركز على رأيه في النور المحمدي قائلا :
وكل آي أتى الرسل الكرام بها فانما اتصلت من نوره بهم
فانه شمس فضل هم كواكبها يظهرن أنوارها للناس في الظلم (١٩)
وبرغم أن البوصيري في تفضيله النبي على سائر الرسل يساير فلسفة اختطها الحلاج وابن عربي والتستري وسارت من المسلمات عند المتصوفين .

يقول د / زكي مبارك « هذا المعنى ينافي الأدب الجميل في رعاية حقوق الأنبياء وهو يساير به نزعة ساذجة لا يقرها عقل ولا يدعو إليها دين .

—————

(١٩) بردة المديح المباركة : ص ١٣ .

وليس مما ينقص مجد النبي أن يكون لمن سبقوه من الأنبياء شخصية مستقلة عنه في كل الاستقلال (٢٠) .

« وهذا المعنى لم ينفرد به البوصري وإنما سائر فيه من سبقه من أئمة التصوف ، وهذا المعتقد ليس سانجا لأن أفضلية النبي محمد عليه السلام على الأنبياء شيء ثابت وحديثه الشريف شاهد على ذلك (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) .

وتسيطر شخصية الرسول عليه السلام على مشاعر المتصوفين وتتجسد هذه المشاعر في الاستنجاد برسول الله والتوسل به والتوسل من أهم مظاهر التصوف المعتدل يقول البوصري :

يا أكرم الخلق من لى الود به	سواك عند حلول الحوادث العمم
ولن يضيق رسول الله جاهك بى	إذا الكريم تخلقى باسم منتقم
فان من جودك الدنيا وضرتها	ومن علومك علم اللوح والقلم (٢١)

والبيت الأخير مغرق في التصوير الصوفي لشخصية الرسول عليه السلام .

فعلم اللوح المحفوظ ، وعلم القلم هو الذى أقسم به الله فى قوله : « والقلم وما يسطرون ما أنت بنعمة ربك بمجنون »

وتحدث عنه فى قوله : الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم .

● وابن نباتة المصرى « جمال الدين محمد بن محمد » من شعراء

(٢٠) المدائح النبوية د / زكى مبارك ص ٢٠٨ .

(٢١) بردة المديح المباركة ص ٣٥ .

القرن الثامن الهجري يحاول أن يعسوغ المعاني الصوفية السابقة في شرب جذاب يشوبه التكلف أحيانا حيث يطنى البديع على ألفاظ القصيدة .

ويصور الحقيقة المحمدية نورا تنقل في أصلاب الأنبياء ، وهذا النور
سر خلق الكائنات كلها . يقول :
نبي أتم الله صورة فخـره وآدم في فخاره يتصـور

ويجعل من شرف الرسول أن جبريل خادمه ، وأن عيسى بشر به
فيقول :
تحـزم جبريل لخدمة وحيه وأقبل عيسى بالشارة يجـور
فمن ذا بضاهيه وجبريل خادـم لمقدمه العالى وعيسى مبشر

ويتحدث عن تهاوى النجوم ونضوب بحيرة « ساوة » ليلة مولده وهى
معان تقليدية طرقها الشعراء المتصوفون قبله .

يقول :
تهاوى لماتاه النجوم كأنها تشافه بالخد الثرى وتعفر
وينضب طام من بحيرة ساوة ولم لا وقد فاضت بكفيه أبـحر

ثم يصور الشاعر النور المحمدى وهو بتنقل بين أصلاب الأنبياء وفى
ذلك شعور صوفى عميق .

يقول :
تنقل نورا بين أصلاب سادة فلكه منه فى سما الفضل نـير
به أيد الطهر الخليلى فانتحت يداه على الأصنام تغزو وتكـسر
ومن أجله جىء الذبيحان بالفدى وصين دم بين الدماء مطـهر
بوردت جيوش الفيل عن دار قومه فلكه نصل قبل ما نسل ينـصر

ويكرر ابن نباته هذه التصورات والمعاني في قصيدة أخرى ويخطأ
فيها فكرته عن الحقيقة المحمدية بالتنويه بمعجزات الرسول الحسنية .

«وَدَخَلَ الطَّبِيعَةُ غَنَصَ الْمَاضِلَةِ وَهِيَ الطَّرْفُ الْمَهْزُومُ دَائِمًا فِي الْمَقَارِنَةِ بَيْنَهَا
وَبَيْنَ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» .

يقول :

محمد المجتبي معنى جبلته وما لآدم طين بعد مجهول

والمجتلى تاج علياه الرفيع وما

للبدر تاج ولا للنجم الكليل

ولا يكتفى بهذه الدعوى ، بل يدعى انه لولا النبی لم تخلق الأرض
ولا الأفق ولا الزمان ولا الناس ولا المناسك ، ولا كان في الدنيا وحى
ولا تنزيل ، وأن أبرهة لم ينهزم الا بسره وذلك حيث يقول :

ولولا ما كان أرض لا ولا أفق	ولا زمان ولا خلق ولا جيل
ولا مناسك فيها للهدى شهب	ولا ديار بها للوحى تنزيل
ذو المعجزات التي ما استطاع أبرهة	يفزو منازلها كلا ولا الفيل

ويقول : منها بالمعجزات الحمديّة :

غاض الزلال المهني من أصابعه	نعم الأصابع من كفيه والنيل
وبورك الزاد اذ مسسته راحته	فحبذا مشرب منها وماكول
وخاطبته وحوش اليد مقبلة	فالرجل عاسلة واللفظ معسول (٢٢)

— ٤ —

وموقف الشعراء والأدباء في العصور اللاحقة وبخاصة فيما يتصل
بالرؤية الصوفية لشخصية الرسول عليه السلام أصبح تقليديا . حيث
يعنى بسرد سيرة الرسول عليه السلام ، والتنويه بعظمة المواقف التاريخية

(٢٢) المصدر السابق ٢٦٠ - ٢٦١ .

والانسائية ، ويتمثل هذا التصور في شعر شوقي الإسلامى . وفى شعر البارودى وأحمد محرم ، وحافظ إبراهيم . ومجيد حير . وعبد الله شمس الدين ، وفى الشعر الحديث « أصبحت الشخصية الحميدة مصدر الوحي لكثير من الشعراء حيث يستوحون أفكارهم ومبادئهم ويصوغونها فى قوالب فنية رائعة . »

الفصل الثالث

(النفس الانسانية)

- ١ -

ان النفس الانسانية في التصور الاسلامي في حاجة دائما الى التوجيه
السديد ، فهي في صراع دائم بين الخير والشر ، وبين النور والظلام ،
وبين الاقبال والادبار .

وحلل القرآن الكريم النفس الانسانية في مواضع كثيرة واعطى لها
صورا متعددة ..

● فهناك النفس المطمئنة التي خاضت مصاعب الحياة ، وظلت بمنأى
عن مغرياتها ، ولم تستجب لاغراءاتها ، هذه النفس يخاطبها الحق سبحانه
قائلا :

« يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ (٢٧) ارجعي الى ربك راضية مرضية (٢٨)
فادخلي في عبادي (٢٩) وادخلي جنتي (٣٠) (٢٣) .

● وهناك النفس اللوامة ، وهي ما نطلق عليه في العصر الحديث
اسم « الضمير » حيث يستيقظ فيها دائما الاحساس بالمسئولية والمحاسبة
الذاتية ، والمراجعة السلوكية .

وقد كرم الله هذه النفس فاقسم بها في قوله :

(٢٣) سورة الفجر : آية ٢٧ — ٣٠

لا أقسم بيوم القيامة ، ولا أقسم بأنفس اللوامة ، أيجسب الإنسان ،
الن نجم عظامه (٢٤) .

وهناك النفس السوية في جواهرها ، حيث فطرها الله على ذلك ،
ويتوقف صلاحها أو طلاحها على سلوك الإنسان قال تعالى :

« ونفس وما سواها ، فآلهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح من ،
زكاها ، وقد خاب من دساها (٢٥) .

● وهناك النفس الأمارة بالسوء ، وهى موضع التهمة دائما قال تعالى :
وما أبرئ نفسي ، ان النفس لأمارة بالسوء ، ألا ما رحم ربي ان ربي ،
لغفور رحيم « (٢٦) .

وهناك النفس التى تعد أصل الخلق ، ومنها ينبثق الجميع ،
حيث يقول سبحانه : يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة
وذاق منها زوجها ، وبث منها رجالا كثيرا ونساء (٢٧) .

وهذه النفس التى يصورها القرآن الكريم ، ويحدد ابتعادها السلوكية:
والاجتماعية ، دعا الرسول عليه الصلاة والسلام الى الحرص على
اتزانها ، والى مقاومتها حين تنحرف عن الطريق الجاد وهى بنطرتها فيها:
ميل لذلك .

وهو يحذرنا من الابتعاد عن النهج الصحيح حين يؤكد الحقيقة الآتية

(٢٤) سورة القيامة (١ ، ٢ ، ٣)

(٢٥) سورة الشمس من (٧ . ب . ١٠) .

(٢٦) سورة يوسف : آية (٥٣) .

(٢٧) سورة النساء : آية (١) .

في قوله : أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ، «وحدد القرآن الكريم سلاح :
المقاومة وهو ذكر الله ومراقبته حيث قال الله سبحانه » :

« ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم أولئك هم
الفاسقون » (٢٨) .

فمن نسي ذكر الله سبحانه أنساه نفسه في الدنيا وكدر عليه عيشته
وجعل الحياة أمام عينيه مظلمة لا أمن فيها ولا رجاء ولا استعانة ولا رضاء
وهو في الآخرة أعمى لا يبصر نور الحق الوضاء ، وصور الله هذا المشهد
العادل في كتابه العزيز فقال « ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة
ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى .

قال رب لم حشرتني أعمى ، وقد كنت بصيرا .
قال ، كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى (٢٩) .

- ٢ -

والنفس الأمارة بالسوء سيطرت على التصورات الأخرى للنفس في
العصور الإسلامية الأولى ، ووقف منها المسلمون وبخاصة العباد
والتصوفون ووقف الحذر ، وكأنها عندهم مرادف للشيطان وارضائها
ارضاء للشيطان .

وكان لحديث رسول الله ﷺ السابق الذي يصف فيه النفس بالعداوة
أثر لا ينكر في ترسيخ هذا المفهوم في قلوب العارفين ، وحديثه المشهور
الذي يوازن فيه بين جهاد النفس وجهاد الأعداء له تأثيره الفعال أيضا
في هذا المنهج ، يقول لأصحابه :

(٢٨) سورة الحشر : آية (١٩) .
(٢٩) سورة طه الآيات ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ .

« عدنا من الجهاد الأصفر الى الجهاد الأكبر

قالوا : وما الجهاد الأكبر يا رسول الله

قال : جهاد النفس .

ولسيدنا على رضى الله عنه أقوال كثيرة فى ذلك ، والصوفيون يعدونه

اماماً لهم ، يقول : من خطبة له فى الحث على النجاة (٣٠) .

« أما بعد : فإن الدنيا قد اديرت وأذنت بوداع ، وان الآخرة قد

أقبلت وأشرفت باطلاع ، الا وان اليوم المضمار (٣١) وغدا السباق والسبقة

الجنة ، والغاية النار » .

أفلا تأنب من خطيئته قبل منيته ؟

الا عامل لنفسه قبل يوم يؤسسه ؟

الا وانكم قد أمرتم بانظعن (٣٢) ، ودلتم على الزاد ، وان أخوف

ما أخاف عليكم اتباع الهوى وطول الأمل فتزودوا فى الدنيا من الدنيا ما تحرزون

أنفسكم به فدا » .

وللشريف الرضى تعليقات على بلاغة هذا الأسلوب تدل على خبرة

بأسرار اللغة العربية والوقوف على أدق خصائصها ، يقول منها بروعة

أسلوب سيدنا على وبقيمة أدبه فى السمو بنفس الانسان وسلوكه فى

الحياة .

لو كان كلام يأخذ الأعناق الى الزهد فى الدنيا ، ويضطر الى عمل

الآخرة لكان هذا الكلام وكفى به قاطعاً لعلائق الآمال وقادحاً زناد

الانعاظ والازدجار ، ومن أعجبه قوله عليه السلام « الأوان اليوم المضمار

(٣٠) نهج البلاغة ج ١ ص ٥٥ .

(٣١) المضمار : الموضع والزمن الذى تربط فيه الخيل ويكثر علفها ثم
تجرى حتى تهزل وتصير ضامرة .

(٣٢) انظعن : اراد به : الرحيل عن الدنيا .

وغدا السباق ، والسبقة الجنة والغاية النار « فان فيه — مع مخامة اللفظ ، وعظم قدر المعنى ، وصادق التمثيل وواقع التشبيه — سرا عجيبا ومعنى لطيفا وهو قوله عليه السلام والسبقة الجنة ، والغاية النار « فخالف بين اللفظين لاختلاف المعنيين ، ولم يقل السبقة النار « كما قال » السبقة الجنة لأن الاستباق انما يكون الى امر محبوب وغرض مطلوب وهذه صفة الجنة ، وليس هذا المعنى موجودا في النار « نعوذ بالله منها ، فلم يجر أن يقول « والسبقة النار بل قال « والغاية النار » لأن الغاية قد ينتهى اليها من لا يسره الانتهاء اليها ومن يسره ذلك ، فصلاح أن يعبر بها عن الأمرين معا .

والنفس التى قصد على بن أبى طالب الى تهذيبها هى النفس التى صورها القرآن الكريم ويتضح ذلك فى قوله (٣٣) .

عباد الله ، ان انصح الناس لنفسه أطوعهم لربه ، وان أغشهم لنفسه أعصاهم لربه ، والمغبون من غبن نفسه ، والمغبوط من سلم له دينه ، والسعيد من وعظ بغيره ، والشقى من انخدع لهواه وغروره . ويقول داعيا الى زجر النفس ومحاسبتها (٣٤) : « عباد الله : زنوا انفسكم من قبل أن توزنوا ، وحاسبوها من قبل أن تحاسبوا ، وتنفسوا قبل ضيق الخناق ، وانقادوا قبل عنف السياق ، واعلموا أنه من لم يعن على نفسه حتى يكون له منها واعظ وزاجر ، لم يكن له من غيرها لا زاجر ولا واعظ .

وهذا الأسلوب يغلب عليه السجع ولكنه غير متكلف بل يتمشى مع روح العصر حيث كان الأسلوب السائد هو ذاك اللون من التعبير وهو متأثر فى صياغته بأسلوب القرآن الكريم .

والعبارة فيها مزاجية حيث تبنى العبارة بناء متناسقا ، انظر الى قوله : وتنفسوا قبل ضيق الخناق ، وتأمل الجملة التى بعدها « وانقادوا قبل عنف السياق » سترى أنهما متفقان تمام الاتفاق فى التركيب النحوى ،

(٣٣) نهج البلاغة ص ٩٧ ج ٢ .

(٣٤) السابق ص ١٠٢ .

والأسلوب الامام على يغلب عليه ذلك الطابع وهو يعد قوة في الأسلوب
إذا نجا من التكلف الذي تهرب في غماره المعاني ويضيع الحسن الأدبي
ويفقد التأثير ايقامه الحار .

— ٣ —

وهذا الاتجاه في تهذيب النفس نما عند الصوفيين بعد ذلك ووقفوا منها موقفًا
عدائيا ، كما نرى عند الحسن البصري ورابعة العدوية وإبراهيم بن
أدهم . وقسوا على أنفسهم ، وفرضوا عليها آدابا قاسية فأرأيناهم
يلبسون خشن الثياب وغالية من الصوف ، وبعضهم لبس البرانس وآخرون
ارتدوا المرقعات وامتازوا بكل الحلال من الرزق والبعد عن الحرام وما فيه
شبهة كولاتم المرس أو طعام الحكام .

ويرى ابن أدهم أن خير طعام للزاهد هو الخبز الساخن مع زيت
الزيتون .

وكان من تقاليدهم أخذ العهود على أنفسهم أن لا يقربوا ألوانا خاصة
من الطعام ، ويقصدون بذلك إلى حرمان النفس من بعض مشتبهاتها لتطهيرها
وايصالها إلى مرتبة روحية أعلى .

وكانوا يصومون إلى جانب فريضة رمضان أنواعا أخرى من الصيام
تختلف مدتها ودرجاتها من الشدة ، وكانت الغاية منه ثمانية البطن وأحياء
الروح وتحصيل المعرفة الحقة والابتعاد عن المعاصي .

ولم يقصروا أنفسهم على الصلوات الخمس المفروضة على كل مسلم
بل أكثروا من النوافل ومن فكر أسماء الله تعالى ، وقد عد الصوفية الذكر
ركنا من أركان الدين بل عدوه الركن الأساسي في العبادة وسرعان ما عقدوا
مجالس تنقروا فيها الأدعية والأوراد ويتلى فيها القرآن (٣٥) .

(٣٥) دراسات في التصوف والأخلاق د / عبد العال أحمد عبد العال

ص ٢١ ، ٢٢ .

ومنهم من فرض على نفسه حياة « العزوبة » أمعانا منه في خرمان نفسه وتأديبها ، والبعد عن الغرائز البشرية .

— ٤ —

وفي أواسط القرن الثالث الهجري تفلسف التصوف على يد ذى النون المصري وعلى يد الحارث المحاسبى الذى ألف كتباً كثيرة عدت من الأصول التى اعتمد عليها الغزالي عند تأليفه كتبه ، ومات المحاسبى سنة ٢٤٣ هـ وجاء بعده « سهل التستري » ثم أبو سعيد الخراز أول من تكلم في الفناء والبقاء ، ثم ظهر امام الصوفية « الجنيد » الذى صاغ التصوف وشرح معانيه ومن أقواله « التصوف صفاء المعاملة مع الله ، المرید الصادق غنى عن علم العلماء ومن تلاميذه أبو منصور الحلاج الذى قتل ببغداد سنة ٣٠٩ هـ لاتهامه بالحلول والزندقة ، (٣٦) ومنصور بن عمار المتوفى سنة ٢٢٥ هـ جعل النفس مرادفه للشر وقال : سلامة النفس في مخالفتها ، وبلاؤها في متابعتها » . ويفرق بين النفس والقلب ، وهذا تطور في مفهوم النفس فالقلب لا يدخله الا الصفاء وهو مثل الروح يقول « قلوب العباد كلها روحانية فاذا دخلها الشك والخبت امتنع منها روحها (٣٧) ويجعل القلب وعاء » للحكمة فيقول :

« الحكمة تنطق في قلوب العارفين بلسان التصديق ، وفي قلوب الزاهدين بلسان التفضيل ، وفي قلوب العباد بلسان التوفيق وفي قلوب المريين بلسان التفكير ، وفي قلوب العلماء بلسان التذكر » (٣٨)

ويعد « أبو القاسم الجنيد بن محمد » من أبرز متصوفي القرن الثالث الهجري ومن حكمه التى تنبىء عن معتقده ومحاربته لنفسه .

الاخلاص سر بين العبد وربّه لا يعلمه ملك فيكتبه ، ولا شيطان فيفسده ، ولا هوى فيهلكه .

(٣٦) السابق ص ٢٥

(٣٧) طبقات الصوفية للسلمى ص ١٣٦

(٣٨) السابق ص ١٣٦ .

ويقول « أبو الفيض ثوبان » المتوفى سنة ٢٤٥ هـ معلنا جهاده لنفسه
لك في قلبى المكان المصون كل لوم على فيك يهسون
لك عزم بأن أكسرن قتيلا فيك والصبر عنك صالا يكون

وكان الصبر سلاحهم لترويض النفس •

ولقد سئل أبو العباس السيارى المتوفى سنة ٣٤٢ هـ بماذا يروض المرء
نفسه وكيف يروضها • قال بالصبر على الأوامر واجتناب المناسى -
ثم قال (٣٩)

صبرت على اللذات ما تولت	والزمت نفسى صبرها فاستمرت
وكأنت على الأيام نفسى عزيزة	فلما رأت عزى على الخذل ذلت
فقلت لها يانفس موتى كريمة	فقد كانت الدنيا لنا ثم ولت
خيلى لا والله مامن مصيبة	تمر على الأينام الا تجلست
وما النفس الا حيث يجعلها الفتى	فنان أطعمت تلتق والا تسلت

وذو النون المصرى • المتوفى فى سنة ٢٤٥ هـ مزج نفسه بالحب الالهى ورأى
سعادتها فى الاتصال بالله سبحانه ، وقال بعض النقاد انه وضع بخور فكرة
الطول ، بهذه الأبيات التالية وغيرها من أشعاره وأقواله يقول :

اطلبنسى لأتفككم	مثلما وجدت أنا
قد وجدت لى سكنا	ليس فى هواه عنا
ان بعدت قربنى	أو قربت منه دنا

- ٥ -

وفى القرن الخامس الهجرى استقطاع الغزالي أن يضيف على النفس سمة فلسفية
وأن يمزج التصوف بالشريعة وبالفلسفة •

(٣٩) شذرات الذهب ج ٢ ص ٣٦٤ نقلا عن : الأدب العربى بين
الزهد والتصوف د / عبد الفتاح الدماصى

فقد بحث في حقيقة النفس ، وكشف عن وظائفها : وأعطاهما وجهة فلسفية . وهي نظرة تدل على تمكنه وإطلاعه ، ويمكن أن نعد ابن سينا من المتصوفين لأنه تحدث في موضوع النفس برؤية صوفية وقصيدته عن النفس « المشهورة » بعينية (ابن سينا » وجدت صدى عميقا في أوساط المثقفين والتصوفين والفلاسفة في الأدب العربي والآداب العالمية قديما وحديثا .

فالتصوف في هذا القرن وفي القرون التالية غاصوا في أعماق النفس وبحثوا عن حقيقتها وعن مصيرها ، وهل هي خالدة أم حادثة وعن حقيقة الصراع بين قواها المختلفة ، واكتسابها للمعرفة .

يقول ابن سينا « ارجع الى نفسك وتأمل . . . هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ، ما عندي أن هذا يكون حتى ان النسائم في موضعه ، والسكران في سكره لا يعرف ذاته عن ذاته » ويوضح ابن سينا أن أول الإدراكات وأوضحها على الإطلاق هو إدراك الانسان نفسه « (٤٠)

وللنفس عدة تعريفات ، ومفهوم النفس يختلف بمفهوم الروح في هذه التعريفات وبخاصة عند « ابن رشد » حيث يعرف النفس قائلا « النفس هي ذات ليست بجسم حية عامة ، قادرة سميعة بصيره متكلمة » .

ويتضح الخلط بين مفهوم الروح ومفهوم النفس عند « ابن رشد » في تعقيبه على تعريف أرسطولها بأن « مسألة النفس من أعقد المسائل ولا يستطيع البت فيها الا العلماء الذين اوتوا حظا كبيرا من العرفة » فالكلام في أمر النفس غامض جدا ، وانما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم . . ولذلك قال سبحانه مجيبا في هذه المسألة الجمهور عندما سألوه بأن هذا الظور من السؤال ليس من أطوارهم في قوله سبحانه .

ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي (٤١)

(٤٠) الاشارات لابن سينا ص ١٢١

(٤١) تهافت التهافت لابن رشد ص ٢٠٩

وما أوتيتم من العلم إلا قليلا « سورة الاسراء آية ٨٥ .

والنفس عند ابن سينا مبدأ الحركة « وقد سماها « قوة » انهينا
مبدأ حركة الجسد وهي تحرك الجسد كما تحرك النفوس السماوية اجرام
الفلك » .

« وقد عرفها أرسطو بتعريف يشبه التعريف السابق لها عند ابن سينا
وفلاسفة الاسلام يتفقون مع أرسطو في هذا التعريف وهو « الكمال الأول
لجسم آتى ذى حياة بالقوة (٤٢) » ، وابن رشد يخالفه في هذا التعريف بعض
المخالفة كما ظهر في تعريفه السابق للنفس الذى يخلط فيه بين
مفهوم النفس ومفهوم الروح وهو يعتقد أنه من العسير كل العسر أن يتصور
المرة وجود كائن غير جسمي في البدن ، ويقول ان هذا العسر هو السبب
الذى من أجله رغب الشرع عن تعريف النفس واكتفى بالقول بأنها من امر
الله .

والنفس حادثة عند ابن سينا وابن رشد والغزالي ، كما هي عند أرسطو ،
لكنها قديمة عند أفلاطون فأفلاطون يعتقد أنها وجدت قبل وجود الجسد
وهي شقيقة « المثل » هبطت على كرة الى العالم المحسوس واتصلت بالجسد
فهي صورة من صور الملا الأعلى .

والنفس تنقسم عند ابن سينا الى ثلاثة أقسام
١ - نفس نباتية ٢ - نفس حيوانية ٣ - نفس انسانية

وتنقسم عند أرسطو الى أربعة أقسام :
الغاذية ٢ - الحساسة ٣ - الحركة ٤ - الناطقة .

وتنقسم عند أفلاطون الى ثلاثة أقسام .
١ - شهوانية ٢ - عقلية ٣ - ناطقة .

(٤٢) دراسات في النفس والعقل د / محمود قاسم .

والذى يعنينا من هذه النفوس الانسانية وهى عند ابن سينا
كما هى وعند أرسطو وأفلاطون يطلقون عليها « الناطقة » .

وهذه النفس يضيف عليها ابن سينا والغزالي مسحة صوفية حين قسما
النفس الى ثلاث درجات .

أدناها العقل الهولاني وأوسطها العقل بالفعل والملكة وأعلاها
العقل المستفاد لأن النفس تنفزع المعقولات المجردة من المحسوسات الشخصية
بواسطة العقل الهولاني ، ثم تنظمها بحسب ما فى العقل بالملكة من المعقولات
الأولى ، وما يستخرجه من المعقولات الثانية ولكن العقل الذى تشرق عليه
المعقولات هو العقل المستفاد .

وقد شبه ابن سينا العقل الهولاني بالمشكاة لأن المشكاة متقاربة
الجدران ، وشبه العقل بالفعل بالنور ، وشبه العقل المستفاد بالمصباح .

ونسبة العقل المستفاد الى العقل الهولاني كنسبة المصباح الى المشكاة
يقول :

انما النفس كالزجاجة والعلم سراج وحكمة الله زيت
فاذا أشرقت فانك حى وإذا اظلمت فأتاك ميت

والعقل المستفاد هو « الحدس » وهو أعلى درجات الاستعداد العقلى
ولا يحتاج صاحب هذا الاستعداد الى وسيلة من خارج نفسه لتحصيل المعارف
بل يلهم المعارف .

وعن هذا الحدس يقول الغزالي « هو مفتاح أكثر العلوم » ويقول
عنه ابن سينا « هو ضرب من النبوة ، أو قوة قدسية وهى أعلى مراتب
القوى الانسانية » (٤٣) .

ويقول ابن سينا مصورا علاقة النفس بالجسد وهى علاقة اتحاد

(٤٣) انظر كتاب من أفلاطون الى ابن سينا لجميل صليبا ص ١١٩ .

عرضى لا علاقة اتحاد ذاتى مع المعتقد فى أنها صورة له وهى حادثة بحدوث
الجسد وايست قديمة كما يعتقد افلاطون ويؤمن بأنها صورة من صور الملا
الأعلى .

يقول ابن سينا :

هبطت اليك من المحل الأرفع
ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عنارف
وهى التى سفرت ولم تتبرقع
فلأى شىء اهبطت من شامخ
سام الى قعر الحضيض الأوضع

ويوضح ابن سينا أن النفس جوهر بسيط ، والبسيط لا يفسد لأن
الفساد إنما هو انحلال العناصر ، ولو كانت النفس قائمة بالجسد لبطلت
ببطلائه ، إلا أنها مستقلة عنه ، فلا تنحل بانحلاله ولا تفسد ، أنها مقيمة
فيه الى حين ، أنها تتألم فى الجسد وتعلم أنها ستفارقه ، وقد وصلت اليه
على كره ، وإذا فارقته تألمت لفراقه والجسد يمنعها من بلوغ ما تريد من
الكمال ، فكأنه سجن كثيف ، أو قفص ضيق ، يصد النفس عن الأوج
الفسيح .

يقول :

حتى اذا قرب المسير من الحمى
ودنا الرحيل الى القضاء الأوسع
سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت
ما ليس يدرك بالعيون الهجع
فكأنها برق تألق بالحمى
ثم انطوى فكانه لم يلمنع

والغزالي أعطى للنفس مدلولين وجعلها تدل على معنيين أما الأول فهو الذى يعبر عن الصفات الحيوانية الشهوانية المذمومة مثال ذلك أن النفس تستخدم فى هذا المعنى حين تقول :

« أفضل الجهاد أن تجاهد نفسك »

وهو المعنى نفسه الذى قصد اليه الرسول صلى الله عليه وسلم حين قال « أعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك » وأيضاً هذا المفهوم للنفس هو الذى تفهمه من قول الله عز وجل « وما أبرئ نفسي . ان النفس لأماره بالسوء الا ما رحم ربي ان ربي لغفور رحيم » .

أما المعنى الآخر فهو الذى يتفق مع رأى كل من سقراط وأفلاطون والفارابى وابن سينا فى معنى النفس ، فتطلق النفس فى هذه الحال ويراد بها الدائنة على حقيقة الانسان فان نفس كل شىء حقيقة .

وهى فى رأى الجواهر الذى يصلح ان يكون محلاً للمعقولات وهى من عالم الملكوت والأمر .

وقد تميز الغزالي عن غيره فى بحثه فى النفس حيث فرق بين قواها المختلفة وجعل لها مفهوماً مستقلاً عن مفهوم الروح وعن مفهوم العقل .

فالنفس لديه « هى ذلك الجوهر الذى يجمع بين عالمين هما : عالم العقل ، أى العالم الإلهى ، وعالم الحس أى العالم المادى ، وقد وصف الغزالي هذين العالمين على نحو قريب جداً مما فعل أفلاطون ، بل ذهب الى أن العالم الثانى ظل وخيال للعالم الأول ، فالنفس إذن همزة الوصل بين عالمين ، ويدل على ذلك أنها تختوى على قوتين تتجه احدهما بشطر عالم الحق ، وتولى القوة الثانية وجهها نحو البدن فتخضعه لأمرها ، وترعى مصالحه :

أما « الروح » فتعبر عن هذا المعنى وتسمى :

وقد يراد به ذلك البخار اللطيف الذى ينبع من القلب ليصعد في العروق الى المخ ثم يهبط مرة اخرى بواسطة العروق فينتشر في جميع أنحاء الجسم ويكون سببا في حياتها وحركتها ، (٤٤) .

وفرق الغزالي بين العقل والنفس ايضا « فهو يرى أن العقل يستخدم في الدلالة على احد معان ثلاثة :

فقد يطلق ويراد به العقل الأول وهو أول المخلوقات تبعا لما جاءت به نظرية الفيض لدى فلاسفة الاسلام ، وهو الذى يطلقون عليه ايضا اسم المثلث الأول أو اسم المبدع الأول .

وقد ذكر حجة الاسلام ان هذا المعنى هو المقصود في القول الذى ينسب الى الرسول صلى الله عليه وسلم « أول ما خلق الله خلق العقل فكان له اقبل : فاقبل ، ثم قال ادبر فادبر » .

ويفسر الغزالي هذا الحديث بقوله : اى اقبل حتى تستكمل بى وادبر حتى يستكمل بك جميع العالم دونك .

وهو الذى قال الله تعالى له « وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا أعز على ولا أفضل منك ، بك آخذ وبك اعطى » .

وهو الذى يعبر عنه بالقلم كما قال عليه السلام « ان أول ما خلق الله القلم ، فقال له اكتب » .

فقال : وما اكتب ؟

قال : ما هو كائن الى يوم القيامة من عمل واثر ورزق واجل ، فكتب ما يكون وما هو كائن الى يوم القيامة ، .

أما المعنى الثانى للعقل عند الغزالي ، فملخصه « ان العقل يطلق ويراد

(٤٤) في النفس والعقل : د . محمود قاسم ص ١٠١ .

عنه النفس الانسانية بمعنى ان جوهر النفس عقل وتفكير وانها من عالم العقل .

وأما المعنى الثالث فهو معنى دارج ، اذ يستخدم لفظ العقل للدلالة على إحدى صفات النفس وهي الإدراك الذي يقابل لاحساس (٤٥) .

وقد صور « الغزالي » في أشعاره الصراع بين نفسه العليا النفيسة ، ونفسه الدنيا التي هي محط الشهوة تصويرا يدل على قوة الخيال ، وصدق العاطفة ، وشفافية الحس .

وكثير من الصور الشعرية والمعاني والتشبيهات التي أوردها في «تائيه» وردت بعد ذلك في « التائية الكبرى » لابن الفارض .

يقول الغزالي مخاطبا نفسه العليا في تحن جارفا اليها .

وقات لها منى على بنظرة	أثال بها من حسن وجهك منيتي
ألم تعلمي ما حل بي منك من جوى	وكأبدت من أشجان قلب ولوعة
فإن الجبال التهم وهي رواسخ	لو احتملت بعض الذي بي لدكت
فأحزان قلبي لاتجود بسلسلة	وأجفان عيني لا تسح بدمعة
ولولا حنيني لم تحن مطية	ولولا نواحي لم تنح ورق ايكه
ولولا خطابي لم يقع عين عابد	على لامي الصيابة أبات
فلا طاء الا بعض فيض مدامي	ولا نار الا دون انفاس زفرتي

فقلت :

بعيني ما لقيت وانسه	ليؤلم قلبي أن تشاك بشوكة
وانى على ما في من صلف اليها	لراغبة في الوصل أعظم رغبة
ولكن وشاة السوء فيك كثيرة	وليست مع الواشين تمكن رؤيتي
وانت فمغري بالحسائن وانفى	لأكره ما بي أن أرى وجه ضررتي
ومن لم يصنى صنت وجهي ببرقع	وصور فيه صورة دون صورتتي

(٤٥) السابق ص ١٠٣

ليمتحن الخطاب لى اذ يرونها . أيلهون عنى أم يتمنون خطبتى (٤٦)،
وما هى الا عبدة لى ، جميلة تظن وما أفعالها بجميلة
فما كان الا أن رأى الناس وجهها فهاموا بها فى فج وجه ورجة (٤٧).

- ٧ -

والنفس عند المتصوفين المتأخرين فى القرن السابع الهجرى والثيامن
الهجرى أصبحت فى موضع الاتهام وهى تتصل بالنفس عند الغزالي وبخاصة
فى معناها الأول حيث تتسم بالشر ، وتفرد الى الموبقات .

واذلك نرى ابن الفارض لا يريح نفسه بل يجاهدها ، ويحبها المشفات
ويخالفها دائما لأنها أمارة بالسوء : يقول :

فنفسى كانت قبل لوامة متى أطعها عصت أو أعصى كاذت مطيعتى
فاوردتها ما الموت أيسر بعضه وأتعبتها كيما تكون مريحتى

وهنا ابن الفارض يؤكد أنه يورد نفسه موارد الهلاك فى الطاعة
ويتعبها حتى تريحه .

وهذه المجاهدة النفسية تجعل المتصوف يترقى فى مجال الحب حتى
يتحد بذات المحبوب الأسمى وهو الله سبحانه وتعالى .

يقول ابن الفارض مصورا رحلة النفس وترقيها فى معارج الحب
فعادت ومهما حماته تحمات م به منى وان خفت عنها تأذت
وكلفتها لا بسل كفلت قيامها بتكليفها حتى كلفت بكلفتى
وأذهب فى تهذيبها كل لذة بباعدادها عن عادها فاطمأنت

(٤٦) هذا البيت فيه خلل موسيقى فى الشطر الثانى منه ولو غيرنا
« يتمنون الى «يرومون» أو يرجون ، لاستقام وزن البيت . . .
(٤٧) انظر كتاب مع الشعراء د . زكى نجيب محمود ص ٢٢٧ .

ولم يبق حول دونها ماركبته وأشهد نفسي فيه غير زكية
وكنيت بها صبا فلما تركت ما أريد أرايتني لها وأحببت
قصرت حبيباً بل محبا لنفسه وليس كقول من نفسي حبيبتي (٤٨)

والنفس تنال تهذيبها عن طريق الحب الروحي المجرد ، وهو العشق الخالص الذي نادى به « اخوان الصفاء » من قبل وقالوا : ان العشق اذا تعلقت به نفس زكية كاملة ، فنانها تزهد في عالم المادة ، وترتقى منه الى عالم الروح ، لأن الروح أو « النفس الكلية » على حد تعبيرهم لا يليق بها « محبة الاجساد ، والكون مع الاجسام اللحمية والدموية بل الذي يليق بها محبة فراق الاجساد والارتقاء الى ملكوت السماء والسبحان في سعة فضاء الأفلاك ، والتفهم من ذلك الروح والريحان المذكور في القرآن » (٤٩) .

وقد اشار اخوان الصفاء الى ان السبب في وجود الخليفة هو اشتياق النفس الكلية لظهار المحاسن والفضائل وتلك المحاسن والفضائل والخيرات ، انما هي من فيض الله واشراق نوره على العقل الكلى ، ومن العقل الكلى على النفس الكلية ومن النفس الكلية على الهيولى ، وهى الصورة التى ترى الانفس الجزئية في عالم الاجسام على ظواهر الاشخاص والاجرام » (٥٠) .

وهذه النفس الكلية هى التى صورها ابن الفارض في « تائيته الكبرى » وعدّها سبباً في معجزات الأنبياء ، وهو بذلك يجعلها تقوم مقام انور المحمدي عند بعض المتصوفين ، يقول ابن الفارض :

هى لنفس ان ألقت هواها تضاعفت قولها واعطت فعلها كل ذرة
وناهيك جمعها لا بفرق مساحتى مكان مقيس أو زمان موقفت
بذاك علا الطوفان نوح وقد نجا به من نجا من قومه فى السفينة

(٤٨) ديوان ابن الفارض ص ٤٦ .

(٤٩) انظر رسائل اخوان الصفاء ص ٢٧٠ وكتاب الحياة العاطفية

بين العذرية والصوفية د . محمد غنيمي هلال .

(٥٠) انظر المصدرين السابقين .

ونعاض له ما فاض عنه استجادة
وسارت ومقن الريح تحت بساطه
وقبل ارتداد (٥٢) الطرف أحضر من سجا
وأحمد إبراهيم نار عنده
ولما دعا الأطياف من كل شاهر
ومن يده موسى عصاه تلقفت
ويوسف إذ ألقى الخشير قميصه
رآه بعين قبل مقدمه بكى
وفي آل إسرائيل مائدة من ال
ومن أكمه (٥٣) أبرأ ومن وضع عدا (٥٥)
وسر انفعالات الظواهر باطنا
وجاء بأسرار الجميع مفيضها

وجد إلى الجودي بها واستقرت
سليمان بالجيشين فوق (٥١) البسيطة
لنه عرش بلقيس بغير مشقة
وعن نوره عادت له روض جنبة
وقد فبحت جاءت به غير عقيمة
من السحر أهوالا على النفس شقت
على وجه يعقوب اليه بأوبية
عليه بها شوقا إليها فكفت
سماء لعيسى أنزلت ثم مدت
شفي وأعاد الأنطين طيرا بنفخة
عن الأذن ما ألفت بأذنك صيغتي
علينا لهم حتما على حين فترة (٥٦)



ويقف بعض الصوفيين من النفس موقف الاتهام ويعدها مركز الغرائز
والشهوات المادية • يقول أبو العباس المرسى :
وعن تعلق ذات النفس بالبدن
أدراستها فعدت تشكو من العطن
علم يفرقها بالقبح والحسن
تهوى بشهوتها في ظلمة الشجن
لا ينتفى وصفها منها إلى وثن

(٥١) البسيطة : الأرض •

(٥٢) الطرف : البصر •

(٥٣) الأكمة : الأعمى

(٥٤) الوضع : البرص •

(٥٥) عدا : بمعنى ظلم وهو نعت وضع

(٥٦) ديوان ابن الفارض ص ٨٠

فاسمع هديت علوما عز سالكها عن العيكان ولا يغررك ذو لسن
قصدا الى الحق لا تخفى شواهدا قامت حقايقها بالأصل والفن (٥٧).

وحينما تتأمل الأبيات السابقة نعثّر على وثائق الادانة التي يدين بها أبو العباس نفسه وكذلك فعل متصوفون كثيرون غيره .

فارتباط النفس بالبدن أولى وثائق الاتهام لأن الجسم سجن كثيف وهي متعلقة بها وليست كارهة له كما كان عند ابن سينا .

وهذه النفس الفت الأدران والآثام وأصابها العطن وهي متوزعة بين القبيح والحسن وهذا يؤكد اتهامها وينزع الثقة منها ، لأنها منبع الشهوات وشهوتها تهوى بها في ظلمات الأسى .

كل هذه النعوت للنفس تشير الى الموقف المضاد من النفس وتتفق مع المعنى الأول للنفس الذي أشار اليه الغزالي واتفق فيما أشار اليه مع قول الرسول عليه الصلاة والسلام .

« أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك »

واذا كان اخوان الصفاء جعلوا النفس تترقى بالحب في معارج السمو وتترفع عن الحب المادى ، وتجاهد في سبيل الوصول الى جوهر الحقيقة فإن بعض الصوفيين اتخذ من جهل الانسان حقيقة نفسه دليلا على فشل الباحثين الطامعين في معرفة ذات الله .

يفسول :

قل لمن يفهم عنى ما أقبـسول	قصر القول فذا شرح يطـسول
أنت لا تعرف اياك ولا	تدرى من أنت ولا كيف الوصول
لا ولا تدرى صفات ركبت	فيك حارت في خفاياها العقـسول

(٥٧) د . عبد الحليم محمود . أبو العباس ص ٦١

أين منك الروح في جوهرها
هذه الأنفاس هل تحصرها
أين منك العقل والفهم اذا
انت اكل الخبز لا تعسرفه
كيف تدري من على العرش استوى
كيف يحكي ام ترى كيف يرى
فهو لا أين ولا كيف لسنه
هو فوق الفوق لا فرق لسه
جل ذاتا وصفات وسمها

هل تراها فتري كيف تجسول
لا ولا تدري متى عنك تزول
غلب الغوم فقل لي يا جهسون
كيف يجري منك ام كيف تبول
لا تقل كيف استوى كيف النزول
فلعمري ليس ذا الا فضول
وهو رب الكيف والكيف يحسول
وهو في كل النواحي لا يزول (٥٨)
وتعالى قدره عنا أقول

والبوصيري يجعل زمام النفس في عقل الانسان فاذا سيطر عليها
انقادت له واذا عجز عن السيطرة عليها تمادت في غيها .

يقول :

والنفس كالطفل ان تهمله شب على
حب الرضاع وان تطفمه ينفظم

ويستجير بخالقة كي يخفف عنه عذابه وذنوبه فيقول :
بأنفس لا تقنطى من زلة عظمت
تأتى على حسب العصيان في القسم

والنفس التي يقصدها « البوصيري » هي النفس الدنيا عند الغزالي
وهو يصفها بأنها أمارة بالسوء يقول :

فان امارتى بالسوء ما اتعظت
ولا اعدت من الفعل الجميل قري
من لى برد جماح من غوايتها
فلا ترم بالمعاصى كسر شهوتها

من جهلها بنذير الشيب والهرم
ضعف الم براسى غير محتشم
كما يرد جماح الخيل بالجسم
ان الطعام يقوى شهوة النهم

(٥٨) زيد خلاصة التصوف ص ٤٣ : نقلا من الأدب العربى بين الازهد
والتصوف د . عبد الفتاح الدماصى .

تكم حسنت لذة المرء قاتلته من حيث لم يدر أن السم في الدم

ويجعل البوصيري النفس تظيرة للشيطان امعانا منه في اتهامها ،
ومبالغة في التحذير منها .

يقول : وخالف النفس والشيطان وأعصهما

وان هما محضاك النصيح فاتهم

ولا تطع منهما خصما ولا حكما فأنت تعرف كيد الخصم والحكم (٥٩)

(٥٩) انبردة المديح المباركة ص ٥

الباب الثالث

(من الخصائص الفنية للأدب الصوفي)

(١) التجربة الصوفية موهبة في الصدق ذات أبعاد فنية متعددة ،
فالأدب الصوفي ينبع من الذات ، ويلتحم بها التزاما وثيقا ويعبر عن
تجربة حادة صادقة ،

« وتتصل التجربة الصوفية في شكلها الأعمق والأكمل بالتجربة الباطنية
الأمامية . فهذه التجربة الأخيرة « الباطنية » تقوم على تجاوز التاريخ المكتوب ،
ذلك أنها تتجه إلى المستقبل وتفتقر إلى الحاضر ، وعلى تجاوز الظاهر العظيم
في تعاليم وعقائد ، ذلك أنها تتجه إلى باطن العالم وتعنى بمعناه الخفى أو
المستور ، وعلى تجاوز المنطق وأحكامه وذلك أنها تصدر عن النبوة والهداية
العلم (١) » .

وليس من العجيب أن يلجأ الصوفيون إلى الشعر وإلى فنون الأدب
بعمامة ليعبروا عن تجاربهم التي تقوم على الذوق أولا وتفوق على العقل
وتمتطي القلب في طريق الوصول والعروج إلى مدارك الرقى والكمال . والصوفيون
هم الذين يملكون القدرة على الطيران ، والتحليق ورؤية الحقيقة .

والشاعر أو الكاتب العظيم يملك نفس القدرة على التحليق ورؤية
مساحة أكبر من الحقيقة .

وليس مصادفة أن معظم الصوفية شعراء وكتاب وميزة الكاتب العظيم

(١) انظر : الثابت والتحول لادونيس ص ٩١

حقاً هي قدرة عقله على الوثوب من مستويات الانسان العادى ، وادراك القيم الشاملة .

وحين يختزن الكاتب تجربة ما ٢٠ ويثبتها في ذهنه أو روحه ويعيد خلقها من جديد بأسلوب وشكل وتعبير يختلف عن التجربة حين يقع هذا الكاتب يقع مثله للصوفى .

ان تجارب القرب من الله عز وجل تختزن ٣٠ ويجىء التعبير عنها في الشعر الصوفى ٤٠ يجىء التعبير عنها ، أو عن المعادل الموضوعى لها ، فإذا نحن أمام تجربة جديدة ، ليست هي الصورة الفوتوغرافية للتجربة الأصلية إنما أمام إضافة جديدة كل الجدة .

وتختلف الحقيقة عند الكتاب والشعراء ، تبعاً لاختلاف حظوظهم من العظمة ، وكلما ارتقى الانسان أدرك أن الحقيقة هي الله .

وكلما زادت عظمة الانسان أدرك أن الله هو الخير المطلق والحق المطلق والجمال اللانهائى وذلك هدف الآداب الرفيعة والشعر العظيم ، (٢) .

والصوفيون فى نظرتهم الى الوجود يلتزمون بالرؤية الشعرية للأشياء الرؤية التى تبحث عن الجوهر ولا تلهيها القشور عن الباب فالصوفى «شاعر» سواء أنظم القول أم نثر ، فأداة الإدراك عنده هي نفسها أداة الإدراك عند الشاعر ، والمعين الذى يستقى منه هو نفسه المعين الذى منه يستقى الشاعر . والوسيلة التشبيهية التى يستخدمها فى أداء ما يؤديه ، هي نفسها وسيلة الشاعر فأما أداة الإدراك عندهما معاً فهي الذوق أو هى الحدس الصادق ، أو الرؤية المباشرة التى تواجه الحق مواجهة لاتدع بصاحبها حاجة الى إقامة البرهان ، وأما المعين الذى يستقيان منه معاً ، فهو الذات من باطن ، وعندئذ لا يكون الناظر الى خارج ظاهره الا بمقدار ما يعين صاحبه على بلوغ صميم ذاته ، وأما الوسيلة التشبيهية التى يستخدمها الصوفى والشاعر معاً فهي الألفاظ التى توحى ولا تحدد وتحرك ولا تقطع ، ثم هي الصور التى ينفذها

(٢) بحار الحب عند الصوفية : أحمد بهجت ص ١٣٧ .

صاحبها نحتا ليمثل فيها الحق وكأنما هو من قبيل الواقع المشهود ، فلا عجب ،
أن نرى الصوفي غير مقتصر في تعبيره الوجداني على المضمون الشعري وحده .
بل نراه أحيانا يصوغ ذلك المضمون صياغة الشاعر في وزن وقافية ، (٣) .

وللتجربة الفنية طرائقها التعبيرية ووسائلها الفنية المتعددة
ومنهما . . .

أولا : القصة الشعرية والنثرية :

وأكثر المتصوفون من هذا الجانب التعبيري وأجروا حوارا بينهم وبين
ذواتهم وهذا الحوار يبنى عن شوقهم الجازب إلى الحقيقة المحفوفة بالأسرار ،
ونجد هذا القصص الشعري والنثري عند كثير من الأدباء والفلاسفة المتصوفين .
ومنهم الغزالي وابن سينا وعبد الرحمن الجامي ، وفريد الدين العطار ،
وابن طفيل الغنوي ، ومحي الدين ابن عربي .

فابن سينا مزج فلسفته بالتصوف حيث جمع بين الذوق الوجداني
والمنطق الفلسفي ، وإذا كان التصوف ثورة على مقننات العقل فان ابن
سينا استطاع أن يفكر بمشاعره الشفافة ، وقد فرق بين الزاهد والعابد
والعارف فقال « ان الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا والعابد هو المواظب
على العبادات ، أما العارف فهو المتصرف بفكره إلى الأفق الأعلى ، والمستديم
لشروق النور عليه .

وقد أراد ابن سينا أن يدال على أن النفس لا تنال السعادة الحقيقية
إلا بإعراضها عن الشهوات وتركها لذات وتطلعها إلى الملا الأعلى لان لذة
التفكير والتأمل تشبه لذة العبادة ، فلجأ إلى القصة الرمزية وكتب قصة
نسلaman . وابنسال ، وقصة خي بن يقظان ، ورسالة الطير وقصيدته الفني

(٣) مع الشعراء : د . زكي نجيب محمود ، ص ٢١٧ .

يقسمون : « العينية » : تنهج النهج القيصري ومظهرها : « هبكات النيك » من المحسن
الأرفع : « ورقاء ذات تجرز وتمنج »

وهذه القصص الفلسفية الصوفية تدل على عمق نظره ، وتشير الى
أسلوبه الرمزي الذي يتفق مع التجارب الصوفية ويدل على أن فلسفته
ابن سينا مضيئة بنور التصوف والتكشف .

وقصة سلامان وأيسال التي سأذكرها هنا « ليست قصة «سلامان وأيسال»
التي نقلها حنين بن اسحاق من اللغة اليونانية الى العربية وترجمها (كار ادوفو)
في كتابه (ابن سينا) اللغة الفرنسية .

ولكن القصة الحقيقية هي التي ذكرها ابو عبيد الجوزجاني في فهرس
تصانيف الشيخ الرئيس ونقلها عنه شارح الاشارات .

وخلصتها : ان (سلامان وأيسالا) كانا شقيقين . وكان أيسال
أصفرها سنا ، وقد تربى بين يدي أخيه ، ونشأ جميل الصوت ، عاقلا
متادبا ، عالما ، عفيفا شجاعا ، فعشقه امرأة سلامان أخيه ، وقامت
لزوجها : أخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك فأشار عليه سلامان بذلك وأبى
بئسأل مخالصة النساء ، فقال له سلامان : ان امرأتى بمنزلة أم لك فريضى
أيسال مخالصة النساء ، فقال له سلامان : ان امرأتى بمنزلة أم لك فريضى
فأنتقيض أيسال من ذلك ، ولما علمت زوجة سلامان أن أيسالا لا يطاوعها ،
فألت لزوجها : زوج أخاك بأختى ، ثم قالت لأختها : انى ما زوجتك بأيسال
اليتكون لك خلصة ، بلى لكى أسأهك فيه ، وليلة الزفاف جاءت امرأة سلامان
بدلا من أختها ، وبادرت تعانق أيسالا ، وتضم صدره الى صدرها .

فلما برق فى النسبها أبصر بضحوة وجهها ، فازعجها ، وخرج من
غلبها ، وطأب من أخته أن يعطينه جيتسسيا ، فتولى قيادته وخارب حتى
فتتح كثيرا من البلاد فمرقا وغريبا ، ثم رجع الى وطنه مكللا بالظفر ، وهو
يخسب بأن امرأة أخيه سلامان قد أنبته وإكفها عاودت حبها له ، فزوجته
الى معاشقته ، فأبى ذلك وأزعجها ، ثم ظهر لهم عدو ، فوجه سلامان أخاه
أيسالا اليه الا أن امرأة سلامان عوقبت في رؤساء الجيش الموالين له في

المعركة ، ففعلوا وظفر به الأعداء وتركوه جريحا وبه دمناء ، فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقبته حلمه ثديها ، واغتدى بذلك الى أن انتعش ، وعوفي ورجع الى سلامان ، وقد أحاط به الأعداء ، وأذلوه ، وهو حزين من فقد أخيه ، فأدركه أبسال وأخذ الجيش والعدة ، وكر على الأعداء ، وبددهم وأسر عظيمهم وسوى الملك لأخيه ، ثم اتفقت المرأة مع الطابخ والطاعم ، وأعطتهما مالا فسقياه السم واغتم من موته أخوه ، واعتزل عن ملكه ، وفوض الأمر الى بعض معاهديه وناجى ربه فأوحى اليه بحقيقة الأمر فسقى المرأة والطابخ والطاعم ما سقوا أخاه وماتوا جميعا (٤) .

وليست القصة السابقة قصة واقعية وإنما هي قصة فلسفية رمزية صوفية وحين نريد فك رموزها ونصل الى مغزاها الحقيقي سنجد لها أكثر من تأويل فأنشخص القصة يرمزون الى قيم فلسفية صوفية . وحوادثها تفسر للصراع القائم بين قوى النفس المختلفة بين تطلعه للسماء وانجذابه للأرض ، بين سمو روحه وأدران جسده .

فسلامان هو النفس الناطقه ، وأبسال هو العقل النظري أو درجة النفس في العرفان ، وامرأة سلامان هي القوة البذنية الأمارة بالشهوة والغضب ، وعشقتها لأبسال هو ميلها الى تسخير العقل ، كما سخرت سائر القوى ، وأباء أبسال هو تطلع العقل الى عالمه ، وأخت امرأة سلامان هي الملكية العملية ، والبرق اللامع من النعيم المظلم هو الخطفة الالهية التي نسخ للانسان في أثناء الاشتغال بالأمور الفانية ، وازعاج أبسال للمرأة هو اعراض ، العقل من الهسوي ، وفتحته للبلاد هو اطلاع النفس بالقوة النظرية عن المنكوت ، ورفض الجيش له هو انقطاع القوى الحسية والخيالية عند عروج النفس الى الملا الأعلى ، وتغذيته بلبن الوحش اشارة الى افاضة الكمال عليه من المبادئ ، والطابخ هو القوة القضبية ، والطاعم هو القوة الشهوانية ، وتواظؤهم على هلاك أبسال اشارة الى اضمحلال العقل في شقوة العسر ، واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى

(٤) انظر كتاب الاشارات لابن سينا وكتاب من افلاطون لابن سينا
لجميل صليبي

البدنية في آخر العمر واعتزاله الملك وتفويضه الأمر الى غيره انقطاع تدبير النفس الناطقة عن البدن ، ومفازتها لهذا العالم (٥) .



وقد اثرت قصص ابن سينا في متصوفي الفرس ، فكتب فريد الدين العطار « منطق الطير » ونظم عبد الرحمن الجامي « سلامان وابسسال » و « قصة يوسف وزليخا » وفي « يوسف وزليخا » يدلل الجامي منطقيا على عقيدته في الفلسفة العاطفية في صورة شعرية نفذت الى العاطفة في قوة استدلالية — جريئة بارعة . فهو يرى كما يرى الصوفية ان الجمال كان السبب في وجود الخلائق والكون اذ من طبيعة الجمال اينما كان حب الايالة والظهور . وكان هذا فيما راوا شأن الجمال المطلق الذي اراد ان يهتدى الخلائق الى جماله الحقيقي بما خلق من جمال مجازي ، وبهذا كان الجمال لدى المتصوفة سبب وجود الخلق ، وكان الهيام به بسبيل الوصول الى الخالق ، ثم الفناء فيه بعشقه وبهذا يفسر انصوفية حديث « كذب كثر لا أعرف ، فأحببت ان أعرف فخلقت خلقا فعرفتهم فبى عرفوني » (٦) .

يقول عبد الرحمن جامي من قصة « يوسف وزليخا » في مقطورة بعنوان « سر الوجود » .

في تلك الخلوة التي لم تكن بها على الوجود اماره
حيث كان العالم خبيثا في كثر غيبة الذات
انطلقت هذه الصيحة : سبحان ذي الملك !!
قد صنع من ذرات العالم مرايا
قييد انعكس بطلعته في كل مرآة منها
ورفعت على الوردة من تلك اللعة أضواء
فسرت من الوردة الى البلبل حرقسة الروح
واتقدت خدود الشمع بقبسة من تلك النار

(٥) انظر : من افلاطون الى ابن سينا : د / جميل صليبا ص ١٣٩ ..

(٦) مختارات من الشعر الفارسي د / محمد غنيمي هلال ص ٢٤٤ و ٢٤٥

فأحرقت في كل مأوى منها مئاثات الفراش
ومن نورها احترقت الشمس وقسببدا
وبها أخرج « النيلوفر » رأسه من المساء
ومن طلعتها تحلى بالجمال محييا ليلي
وتجلى جمالها في كل مكان
وانعقد ستارها دون أحياء العالم
فطلع من جيب قمصر كتعان (٧)
محييا به تولدت نفس زليخسا
وسرت طلعتته من وراء كل نقاب تراه
فقضى على كل قلب أن يكون له أسيرا
ومن عشيقه للقلب حيساه
ومن الشوق اليه للروح أمل الوصول (٨)



وَألف « فريد الدين العطار » « أبو حامد محمد بن أبي بكر. إبراهيم »
« قصة منطق الطير » (٩) وهذه القصة تتكون من ألف وستمائة بيت من
الشعر الرمزي الصوفي . تبدأ بمقدمة في توحيد الله ، ومدح الخلفاء الأربعة ،
وانكار التعصب ، وبعد ذلك يتحدث « العطار » بلسان الطيور عن رحلتها
في طلب الطائر الأسطوري المسمى بالفارسية (سيمرغ) وهو يقابل في
اللغة العربية لفظ « العنقاء » ومعناه ثلاثون طائرا اذ هو مركب من « سي .
ومعناه ثلاثون ، ومرغ ومعناه طائر وهو هنا رمز الله » .

وفي اجتماع عام للطير قبيل الرحلة ، تعقد زعامتها للهدد رمزا للشيخ
المرشد حامل رسالة الحق ، وانها ببيع الهدد بذلك لأنه كان رسول
سليمان الذي جاء من سبا نبيا يقين .

(٧) المراد أرض كتعان التي منها يوسف عليه السلام .

(٨) السابق ص ٤٢٩ - ٤٣٠ .

(٩) انظر ترجمة القصة بالمرجع السابق ص ٢٨٥ - ٤٠٧ .

ويشعل كل طائر بأعذار ليتخلف عن السفر ، (رمزا لعلائق الدنيا)
ولكن الهدهد يفند هذه التعللات ، ويتوجه مرتب الطير بعد ذلك الى جبل
قاف ، نشداننا للمثول الأقدس ، ويصانف عقبات كاداء في الطريق ، وتلقى
الطير على الهدهد سيلا من الأسئلة والاعتراضات ، وتجوب الصعاب
في طريق الوصول فنقطع سبعة أودية ترمز الى مراحل الوصول الصوفي ،
وهي : وادي الطلب ، وادي العشق ، وادي المعرفة ، وادي الاستغناء ،
وادي التوحيد ، وادي الحيرة ، وادي الفناء .

ويسقط من الطير كثير في هذه الأودية ، حتى لا يبقى منها في عاقبة
الامر سوى ثلاثين طائرا .

وبعد الظفر بالوصول يستبين للطير — حين ترى صورة نفسها مستغرقة
فانية في الحضرة . أنها هي نفسها الثلاثون طائرا « السمرغ » وهذه هي
مرتبة الوصول أو الفناء في الله ومغزى هذه الرحلة أن نبحت عن الله في
ذات أنفسنا .

فليست الرحلة الا رحلة الفكر والتأمل للوصول الله بالقلب كي يفنى
المخلوق في الخالق بالحب الالهي .

ويصور « لطار الهدهد وهو يخطب أمام الطيور محمدا وظيافته في رحلة
الوصول » .

قال الهدهد : أيها الطير ، أنا وبلا أدنى ريب
حامل رسالة الحضرة ، رسول الغيب
قدمت وأنا حامل أنباء كل حضرة
كما قدمت اليكم صاحب أسرار
أنا ذلك الذي حمل « بسم الله » في مغساره
فليس من الغريب أن يحيط مثلي بكثير من الأسرار

واللهذه في الأبيات السابقة رمز اقائد والهادي الى طريق الله لأنه
هو من نفسه بأنه حامل رسالة الحضرة الالهية .

والعطار بهذا الرمز لا يعطى للهدى الوصف الذى حدده القرآن له
بل ينطلق بوحي من أحداث قصة سليمان مع بلقيس ملكة يثرب ونياب الهدى
بهم رجوعه ثم تكليفه سليمان له بحمل رسالة الى بلقيس قال تعالى (١٠) :

« اذهب بكتابى هذا فألقه اليهم ثم تول عنهم فانظر ماذا يرجعون
قالت ياأيها الملأ انى ألقى الى كتاب كريم

* انه من سليمان وانه . بسم الله الرحمن الرحيم *

* الا تعلنوا على واتونى مسلمين *

وابن طفيل « أبو بكر محمد بن عبد الملك ابن محمد بن محمد بن طفيل
الأندلسى القيسى » فى قصته « حى بن يقظان » (١١) يمثل الرحلة الصوفية
فى الوصول الى المعرفة وتكشف ما وراء الطبيعة وقد تأثر بابن سينا فى هذا
الاتجاه حيث أراد من خلال تناوله عالم ما وراء الطبيعة كشف طريق الوصول
الى الحكمة الشرقية . وأن هذه الحكمة الشرقية تتفق مع التصوف فى كثير
من مناحيه لكن مصدرها العقل ومصدر التصوف القلب ، يقول ابن طفيل
« ثم اذا بلغت به « بالانسان » الارادة والرياضة خذا ما عفت له خلجات
من اطلاق نور الحق لذيدة ، كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه ، ثم
انه تكثر عليه هذه الغواشى اذا لمعن فى الارتياض ثم انه ليوغل فى ذلك
حتى تغشاه « تلك الغواشى » فى غير الارتياض . فكلما لمح شيئاً
عاد منه الى جنات القدس فيكاد يرى الحق فى كل شيء ، ثم انه لتبلغ به
الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سبينة ، فيصير المخطوف مأوفاً ، والوميض
شهاباً بينا ونجدل له معارف مستقرة كأنها صحبة مستمرة .

وعندما نتابع سيرة حى بن يقظان نجد أن حيا قد استطاع أن يحيط

(١٠) سورة النمل الآيات ٢٩ - ٣١

(١١) انظر القصة كاملة فى كتاب « حى بن يقظان » تحقيق وتقديم .
فاروق سعد . منشورات دار الأفاق الجديدة ببيروت .

بكل شيء عن الوجود من « أدنى درجات الأجسام المادية إلى أرقى درجات الصور الروحانية عن طريق العقل حتى طلب معرفة الله » ولكنها أعيت عليه من طريق العقل فانقلب متصوفا وعرف الله عن طريق الكشف والمشاهدة بإشراق نور الله على القلب ، أما كيف تحصل هذه « النتيجة » غيبوثوب العقل إلى نتيجة التأمل الذي خضع له العقل زمنا طويلا قبل ذلك من غير شعور بأنه قد مر في مراحل طوال كثار قبل أن يثبت إلى تلك النتيجة المعينة « (١٢) » .



وأشعار الصوفيين تنهج النهج القصصى حيث تتسلسل أفكارها وتترابط أبياتها في تآلف شعورى . وانسجام فنى . ولولا ما فيها من المصطلحات الفلسفية الغامضة ، والميل إلى الإكثار من ألوان البديع وبخاصة في الشعر الصوفى العربى

لولا هذه الثغرات الفنية لأصبح الشعر الصوفى أرقى نموذج فى الشعر العربى . بل فى الشعر العالمى . رؤية وفنا واسلوبا .

يقول ابن عربى من قصيدته « الرفارف العلى » التى قدم لها بقوله « امتطيت متون الرفارف وطرت فى جو المعارف » فإذا هى مائة رفر فر تدعى بالملأ الأعلى الأشرف « (١٣) » .

يقول :

فعاينت من علم الغيوب عجائبا تعان بن التذكار فى رأى من وعى
فمن صادات فوق غصن أراكه يهجن بلابل الشجى إذا شجى
ومن سائر بالعلم وهو أشارة إلى عارف فوق الأقاويل والحجى

(١٢) الفارابيان د / عمر فروخ ص ٦٣ — ٦٤ . نقلا عن « حى بن يقظان تحقيق فاروق سعد ص ٨٠ » .

(١٣) كتاب الاسراء لحيى الدين ابن عرى ص ٥١ نقلا عن « الأدب الغربى بين الزهد والتصوف د / عبد الفتاح الدمايى » .

ومن ناشر يوما جناح يقينه يطير فيسرى في الهواء بلا هوى
ومن بأسط كفيه وهي بخيلة ولولا وجود القبض ما مدح النسي
وصاحب اثبات عظيم مهابة تتوج بالجوزاء (١٤) وانتفل السها (١٥)

ويقول الحلاج مصورا قصة عروجه الى مراى المعرفة ، وتحليقه في
آفاق الروح ، ويذكر « الطور » مستوحيا موقف سيدنا موسى على طور
سيناء . ويذكر البحر وهو يرمز في لغة الصوفيين الى عالم الوجود .

ويذكر الماء وهو يرمز الى المعرفة والماء الجارى يرمز الى البسطة
المستمر . يقول :

أنى ارتقيت الى طور بلا قدم له مراق على غيرى مصاعيب
وخضت بحرا ولم ترسب به قدمى خاضتة روحى وقلبنى منه مرغوب
حسبأؤه جوهر لم تدن منه يد لكنه بيد الأفهام منهوب
شربت من مائه ريا بغير فم والمساء قد كان بالأنواء مشروب

لأن روحى قديما فيه قد عطشت

والجسم ما مسه من قبل تركيب

— ٢ —

غانيا : توصيل الفكرة الصوفية المقنعة عن طريق الأداء المسرحى :
وذلك فى صورة حوار جذاب شائق يدل على عمق التصور وطرافة
وسيلة التعبير ، وكثير من أشعار الصوفيين تتسم بالحوار الفنى والرائد فى

(١٤) الجوزاء : برج فى السماء .

(١٥) السها بضم السين كوكب من بنات نعش الصغرى .

هذا الأداء الفني الصوفي المخلق الأديب . محمد بن عبد الجهار ابن الحسن
انفردى وقد أودع كل آرائه الفلسفية والصوفية في كتابه « المواقف
والمخاطبات » .

وقد تميز الكتاب بأسلوبه الفريد وطريقته في الأداء حيث يذكّرنا بأسلوب
سقراط في الاقناع . ومحاورات أفلاطون وميزته أنه فياض بحرارة الوجد
الصوفي والعشق الإلهي .

« والكتاب كما يؤخذ من عنوانه ينقسم إلى قسمين : قسم للمواقف
وآخر للمخاطبات تخيل الكاتب وأوحى إليه شطحاته الصوفية أن الخالق
سبحانه أوقفه في مواقف متعددة بلغت سبعة وسبعين موقفا بدأها بموقف
العز وختمها بموقف الكف وفي خلال هذه المواقف كان يضرب في أودية عميقة
من فلسفات القوم ومذاهبهم .

وتكلم في القسم الثاني عن المخاطبات وتوهم « أن الله يخاطبه وهو في
ثنايا هذه المخاطبات يحاول أن يبرز نعم الله على عباده وأن العباد مهما
قدموا من أعمال لا يفي ذلك بما أنعم عليهم ، ولولا فضل الله لم ينالوا شيئا ،
وفد بلغت هذه المخاطبات ستا وخمسين مخاطبة » (١٦) .

يقول « من موقف المحضر والحرف »

أوقفني في المحضر وقال لي :

الحرف حجاب والحجاب حصر

وقال لي ما النار ؟ قلت : نور من أنوار السطوة

قال : ما السطوة ؟ قلت : وصف من أوصاف العزة .

قال : ما العزة ؟ قلت : وصف من أوصاف الجبروت .

قال : ما الجبروت ؟ قلت : وصف من أوصاف الكبرياء .

قال : ما الكبرياء ؟ قلت : وصف من أوصاف السلطان .

(١٦) بين التصوف والأدب . لمحمد إبراهيم الجيوشي ص ٧٠ .

- قال : ما البدن ؟ قلت : وصف من أوصاف العظمة ..
قال : ما العظيمة ؟ قلت : وصف من أوصاف الذات ..
قال : ما الذات ؟ قلت : أنت الله لا إله إلا أنت ..
قال : قلت الحق ؟ قلت : أنسيت قسولتني ..
قال : لترى بينتي ..
وقال لي : ما الجنة ؟ قلت : وصف من أوصاف النعيم ..
قال : ما النعيم ؟ قلت : وصف من أوصاف اللطف ..
قال : ما اللطيف ؟ قلت : وصف من أوصاف الرحمة ..
قال : ما الرحمة ؟ قلت : وصف من أوصاف الود ..
قال : ما الود ؟ قلت : وصف من أوصاف الحب ..
قال : ما الحب ؟ قلت : وصف من أوصاف الرضا ..
قال : ما الرضا ؟ قلت : وصف من أوصاف الاصطفاء ..
قال : ما الاصطفاء ؟ قلت : وصف من أوصاف النظر ..
قال : ما النظر ؟ قلت : وصف من أوصاف الذات ..
قال : ما الذات ؟ قلت : أنت الله ..
قال : قلت الحق ؟ قلت : أنسيت قسولتني ..
قال : لترى نعمتي (١٧)

— ٣ —

ثالثا : الإقتباس من القرآن الكريم :

وهذه الظاهرة الأسلوبية تبدو في نتائجهم المتعدد والمتنوع .

فابن الفارض يقول :

ولو أن ما بي بالجبال وكان طور رسيها بها قبل التجلي أدكبت (١٨).

(١٧) المواقف والمخاطبات ص ٢٥٣

(١٨) ديوان ابن الفارض ص ٤٦ .

ليس هذا التصوير الشعري ، والتعبير الصوفي عن هموم المحبة التي
ينوء بها عالم الشاعر: مقتبس من قول الله عز وجل في سورة الأعراف « ولما
جاء موسى ليقائنا وكلمه ربه . قال رب أرني أنظر إليك .

قال : إن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني
فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ، وخر موسى صعقا » .

وقوله :

ولا تتبع من سولت نفسه له فصارت له أمارة بالسوء واسترقت

مقتبس من قوله تعالى في سورة يوسف .

وما أبرئ نفسي ان النفس لأمارة بالسوء «

يقوله مصورا موقفه من الذات الالهية .

منحت ولاها يوم لا يوم قبل ان بدت عند أخذ العهد في أوليتي (١٩)

مقتبس من قول الحق سبحانه في سورة الأعراف .

« واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم
ألمست بزيكم . قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا
غافلين » (٢٠) .

وأحيانا يأتي بالنص القرآني الصريح مثل قوله .

« ولا تقربوا مال اليتيم » إشارة لكف يد صدت له اذ تصدت (٢١) .

وقوله :

وقد جاعني منى رسول عليه ما عنت عزيزي بي حريص لرافتي (٢٢)

(١٩) السابق ص ٤٢ .

(٢٠) سورة الأعراف .

(٢١) ديوان ابن الفارض ص ٥٤ .

(٢٢) السابق ص ٦٨ .

مقتبس من قوله سبحانه في سورة التوبة . .
« لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم
بالمؤمنين رؤوف رحيم » .

وقوله :

وسر بلى لله مرآة كشفها واثبات معنى انجمع نفى المعية (٢٢)

مقتبس من قوله سبحانه في سورة الأعراف :
« السنت بربكم ، قالوا . بلى شهدنا »
وقول ابن عربى « يالطيفا بالعباد . . أرنى أنظر اليك
مقتبس من قول الله عز وجل .
« ربى أرنى أنظر اليك »

وقوله : ان الذى فتح الخزائن جوده . . . ام بيد للأبصار غير وجوده
مستوحى من قول الله عز وجل « ولله خزائن السموات والأرض .

وقوله : لها :

انا جعلنا ما علينا زينة لوجوده بعقوده وعهوده . .

مستوحى من قول الله عز وجل في سورة الكهف .
انا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا »

— ٤ —

رابعاً : استيحاء التراث الانسانى وبخاصة قصص الأنبياء . ويأتى
هذا الاستيحاء فى صور فنية متعددة منها :

« (١) التشبيه :

حيث يقيم الشاعر علاقة فنية ونفسية بين الجو الذى يعايشه والتجربة

(٢٢) السابق ص ٧١ .

التي يستغرق فيها وبين جو التجربة الذي توحى به القصة النبوية وهذه العلاقة تتسم بالمبالغة في كثير من المواقف كقول ابن الفارض وهو يعبر عن شدة وجده وحرقة لوعته في المواجهيد الالهية ويستوحى موقف سيدنا موسى على طور سيناء حيث يصور لنا من خلال الموقف الرمزي أنه أقوى من الجبال لأنه تحمل أكثر مما تتحمل من المعاناة والهموم .

« ولو أن مابى بالجبال وكان طور سيناء بها قبل التجلى لدكت . »

ثم يصور دموعه بأنها مائجة ، وفاقت في غزارتها طوفان نوح والطوفان أصبح شبيها لها - فهي أعنف منه وذلك تشبيعه مقلوب مبالغة من الشاعر في تصوير حزنه : يقول :

« فطوفان نوح عند نوحى كأدمعى وايقاد نيران الخليل كلوعتى وتأمل الجناس التام في قولسه نوح « نوحى » وقصد أفرط الصوفيون في استخدام الجناس الى حد التكلف الذي عاب أسلوبهم .

وتأمل الشطر الثانى من البيت ستجد الشاعر يستوحى من مشهد النار المهولة احساسه بالآلم فيصور لوعته بأنها أكثر اشتعالا من نار سيدنا ابراهيم وامعانا في المبالغة جعل الشاعر نيران الخليل مشبها ولوعته مشبها به .

(ب) المقارنة والتنظير :

حيث يقارن بين الجو النفسى الذى يحيط به وبين الأجواء التى تحيط بقصة النبى الذى يستوحى قصته - كقول ابن الفارض وهو يقارن بين حزنه وحزن سيدنا يعقوب مصورا أن حزنه فاق حزن يعقوب وأن بلاء أيوب بعض بليته .

« وحزاً فيّ يا يعقوب بث أقله وكل بلى أيوب بعض بليتى

وهذه المقارنة تبدو في وصفه لجمال المحبوب حيث ينسى الانسان في حضرة الجمال الالهى كل شيء . ويعقوب ينسى جمال يوسف وتخبو احزانه . ويفغره سرور الجمال الالهى ، وأيوب ينعم في وجوده بالشفاء ، وينتهى زمان المتاعب والآلام والأسقام .

يقول :

منى له ذل الخضوع ومنه لى عز المنوع (١) وقسوة المستضعف.
لو اسمعوا يعقوب ذكر ملامه فى وجهه نسي الجمال الیوسنى
أو لو رآه عائدا أيوب فى سنة الكرى قدما من البلوى شفى
كملت محاسنه فلو أهدي السنا للبدر عند تمامه لسم يخسف
وعلى تفنن واصفيه بحسنة يفنى الزمان وفيه ما لم يوصف (٢).

ويقارن بين تأمله جمال المحبوب وبين بحث سيدنا ابراهيم فى ملكوت
السموات والأرض وتصوره لهذا الجمال فيقول .

فتراعيت فى سسواك لعين بك قرت وما رأيت سواكا
وكذاك الخليل قلب قبلى طرفه حين راقب الأفلاك
فالدياجى لنايك الآن غر حيث أهديت لى هدى من ثاكـا

(ج) تمثل الموقف والاتحادية :

حيث يتخيل الأديب الصوفى أنه متحد بالموقف الذى وقفه النبى فى
حضرة المولى عز وجل .

وأكثر الصوفيين يتجهون هذه الوجهة الفنية فى عرض أفكارهم وابن
عربى يستحضر قصة سيدنا نوح ويضفى عليها من تجربته احساسه الخاص
الذى يلون التجربة بشعوره المنفرد ثم يمزج هذه التجربة بتجربة سيدنا
موسى عليه السلام فى أمنيته أن يسرى ربه ولكن الله لا يدرك بالمحسوسات
ولا يقدر على الاحاطة به مخلوق .

يقول (٢٢) :

سفينة احساسى ركبت فلم تسزل تسيرها ارواح أفكساره الخرس
فلما عدت بحر الوجود ومأينت بسيف النهى من جل رتبة الانس
دهانى به عبدى فلبيت طائما تأمل فهذا القطف فوق جنى الخرس
فماينت موجودا بلا عين مبصر وسرح عيني فانطلقت من الحبس
نفكت كموسى حين قسال لربه أريد أرى ذاتا تعسالت عن الحس
فدك الجبال الراسيات جلالسه واصعق موسى فاختفى العرش فى الكرسى
وكنت كخفائش أراد تمتعا بشمس الضحى فانهد من لمحة الشمس
فلا ذاته أبقى ولا أدرك المنى وغودر فى الأموات جسما بلا نفس

وتأمل التعبيرات الموحية فى القطعة السابقة مثل قوله :

« سفينة احساسى » ويرمز هذا التعبير الى معاناة الشاعر وخوضه
بحر الحب الالهى . . وهذا البحر لا تستطيع الأفكار أن تعبره لأنها خرس
لا تقدر على الابانة أو التوصيل الى ذات الكمال المطلق .

وقوله « بسيف النهى » أى سيف العقول أو سيف الأفكار وذلك
يوحى بحدة الأفكار وصرامتها ورغبتها فى القضاء على كل ما يعوق المريد
عن طريق الوصول .

وابن الفارض يتحد بشخصية سيدنا موسى ويتمثل مواقفه شأنه شأن
كثير من المتصوفين الذين اتخذوا من نار موسى رمزا للعبودية ومن طور
سينا « رمزا للمثول أمام الحضرة الالهية » .

ويصور ابن الفارض حبه وإخلاصه للمحبوب القدسى فى تجربة شعرية
حارة . تقسم بالانفعال الصادق ، والإيقاع المصور للتجربة والخيال الفسيح ،
واللفظ المشع ، والوحدة الموضوعية وهى من أصفى التجارب التى عبر
عنها ابن الفارض .

(٢٣) ديوان ابن عربى ج ١/ ٢٩ .

يقول في لغة رامزة شفافة :

انتسم حديثي وشمسفلو	انتسم فسروضي ونفلى
اذا وقفت أصلى	يا قبلتي في صلاتي
اليه وجهت كلى	جمالكم نصيب عيني
والقلب طور التجلى	وسركم في ضميمى
ليلا فبشرت أهلى	آنست في الحى نارا
اجد هداى لعلى	قلت امكنوا فلعلى
نار المكلم قبلى	دنوت منها فكسنت
ردوا ليلىالى وصلى	نوديت منها كفاحسا
مقسات في جمع شملى	حتى اذا ما تدانى الى
من هيلة المتجلى	صارت جبالى دكا
يدريه من كان مثلى	ولاح سسر خفى
قد صار بعض كلى	وصرت موسى زمانى
وفي حياتى قتلى	فالموت فيه حياتى
رقبوا لىالى وذلى	انسا الفقير المعنى

والشاعر متأثر بالقرآن الكريم تأثرا مباشرا في هذه القصيدة ومفردات ،
معجمه تنبىء عن التجربة الصوفية المستغرق فيها ، فالفرض ، والنفل ،
والقبلة ، والدملاة ، والكل ، والسر ، والتجلى ، والنار ، والهدى ،
والوصل .

كل الألفاظ السابقة من مكونات التجربة الصوفية ، ومن معجم
الأدب الصوفي .

وقوله : والقلب طور التجلى « مستمد من قول الله سبحانه فلما تجلى
ربه للجبل ولكن القلب هنا مكان التجربة فعبارة الجبل التجلى » .

فألقب عند الصوفيين مطية الوصول إلى أعلى درجات الكمال
ويقولون :

آتست في الحى نهارا ليلا فبششرت أهلى
قلت امكثوا فلعلى أجود همدى لعلى

مستمد من قول الله عز وجل في سورة طه .

« وهل أتاك حديث موسى »

اذ رأى نارا فقال لأهله امكثوا انى آتست نارا لعلى آتيكم منهم بقیس
أو أجود على النار هدى

ويقولون :

حتى اذا تدانى النـ ميقات فى جمع شملى
دسارت جبالى دكسا من هیبة المتجلى

مستمد من قول الله عز وجل في سورة الأعراف .

ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمة ربه قال رب ارنى انظر اليك »

و « الششترى » « على بن عبد الله النمرية » يستوحى من قصة
سيدنا موسى موقفه على الجبل ويرى أن الله تجلى لموسى وظهر بدون حجاب .

يقولون :

ما للحجاب مكان فى وجودكم الا بسر حروف انظر الى الجبل »
ظهروتمو مخفيتم عن ظهوركم انتم دللتم عليكم بالدليل ولى (٢٤)

ويتخذ من اسم « ليلى العامرية » فى قصة المجنون رمزا للوجود
المطلق الذى دلته بالهدى فقال معبرا عن سعيه المشوق الدائب اليه
بقلبه ليلقاه .

(٢٤) الأدب فى العصر المملوكى من ٢٥٣ د / محمد زغلول سبيلكم .

غير ليلى لسم يمكن فى الحى حى مل متى ما ارتيت عنها كىل شى
كل شىء سبرها فيه سسرى فلذا يثنى عليها . كل شى
قال من أشهد معنى حسنهما انه منتشر والكسبيل طي
هى كالشمس تلالا نورهما فمتى ما رمته قسدد عباد فى
هى كالمرآة تبدى صورها قابلتها وبها ما حل شى
هى مثل العين لا لون لها وبها الألوان تبدى كل زى (٢٥)

— ٥ —

خامسا :

« استيحاء الأجواء الإسلامية وذكر الأماكن الإسلامية المقدسة »
وهذا يكثر فى شعر الصوفيين ويتخذ رموزا متعددة تبعدها عن
الوصف المباشر . كما نجد عند ابن عربى فى كتابه « الفتوحات المكية » وفى
كتابيه « الاسراء » وكتابيه « المعراج » .

وتكثر هذه الظاهرة عند ابن الفارض بدرجة مكثفه ، وفى ديوانه قصائد
عديدة تعبق بكثير من أسماء الأماكن التى تضم رفات الأنبياء والصالحين
وبخاصة رفات رسول الله صلى الله عليه وسلم « محمد بن عبد الله ،
وصحابته الأخيار ، وكذلك يعدد أسماء الأماكن القريبة من البيت الحرام .
يقول ابن الفارض فى مطلع قصيدة له .

أرج النسيم سرى من الزوراء سحرا فأحيا ميت الأحياء
أهدى لنا أرواح نجد عرفه فالجوا منه مغبر الأرجاء
وروى أحاديث الأحبة مسندا عن أنخر بأذاخر وسخاء

والأنخر موضع قريب مكة ، والأنخر جيشيش طبيب الرأثجة ، ونجد من
أماكن النجبان المعروفة .

(٢٥) السابق ص ٢٥٤ .

ثم يقول الشاعر :

وحياتكم يا أهل مكة وهى لى قسم لقد كانت بكم أحشائي
حبيبكم فى الناس أضحى مذهبي وهواكم دينى وعقيد ولأئى
فلنازلى سرح المربع فالشبيب مكة فالثنية من شعاب كداء (٢٦)

ولفتيه الحرم المربع وجيرة الحى المنيع تلفتى وعنائى والقصيدة تبلغ
٥. خمسين بيتا وتفيض بالعاطفة الصادقة تجاه أهل الحرم وكأن الشاعر
أخذ من مكة رمزا لأشواقه وأمنيته نحو الكمال الذى يرجوه .

وفى قصيدة بعدها تبلغ ٢٦ ستة وعشرين بيتا يبت الشاعر لواعجة
نفسها تجاه أهل مكة فى شوق جارف ومحبة صافية وشوقه لم يعد
للأشخاص ولكن للأماكن نفسها حيث استحالَت شخصوا تبادلُه الحب
وتساقية الطهر والجمال .

يقول فى نهاية القصيدة :

قسما بمكة والمقام ومن أتى البيت الحرام ملبيا سياحا .
مارتحت (٢٧) ريح الصبا شيخ الربا الا واهدت منكم ارواحا

ويذكر فى قصيدة أخرى أماكن مثل « المنحنى » والشبيب اليماني
والعذيب ، وفى قصيدته الميمية « التى نهج على منوالها البوصيرى قصيدته
البردة ثم ألف أحمد شوقي « نهج البردة » .

يذكر أماكن كثيرة . ويرغم أنه كان يعيش فى مصر . فقد كان متعلقا
بأهل مكة الذين ينعمون بجوار البيت الحرام . ويخاطبهم فى حب صادق
قائلا :

(٢٦) السرح كل شجر لا شوك فيه . والريح موضع فى بلاد الحجاز
والشبيكة موضع قرب مكة ، والثنية : العقبة أو الجبل . وكداء جبل بأعلى
مكة .

(٢٧) رتحت : أمالت .

مذغبتهم عن ناظري لى آتة . ملأت نواحي أرض مصر نواحا

يقول ابن الفارض فى مطلع قصيدته :

هل نار ليلى بدت ليلا بذى سلم أم بارق لاح فى الزوراء فالعلم
أرواح نعمان هلا نسمة سحرا وماء وجرة هلا نهلة بفهم

والأماكن فى هذه القصيدة متعددة مثل « ذى سلم » و « الزوراء »
و « العلم » ووادى « نعمان » و « وجرة » و « أضمر » و « سلع »
« وجزع » و « العقيق » و « الخيف » .

وكلها أماكن بالحجاز يتمثلها الشاعر ، وقلبه معلق فيها ، لأن نور
لحق أضام جوافيها ، وقلوبها باليقين .

والبوصيرى قلد ابن الفارض فى هذه القصيدة ونكر بعض الأماكن
التي ذكرها ابن الفارض وجاءت « بردته » على وزن وقافيه قصيدة ابن
الفرض .

يقول البوصيرى فى مطلع قصيدته :

أمن تذكر جيران بذى سلم مزجت دمعا جرى من مقلة بدم
أم هبت الريح من تلقاء كاظمة واومض البرق فى الظلماء من أضمر

وراجع الى مطلع قصيدة ابن الفارض ووازن بينهما ثم اقرا البيت التالى
لابن الفارض .

يا سائق الظعن يطوى البيد معتسفا . طى السجل يذات الشيخ من أضمر

ووازن بينه وبين البيت الثانى من مطلع « البوصيرى » ستجد أن
الشاعرين متعلقان بالأماكن التي تعبق بأريج النبوة ، وعطر الإيمان .

وقلدهما « شوقى » فى قصيدته « نهج البردة »

وقد جاء مطلع قصيدة شوقى وهو ،

ريم علي القاع بين البان والعلام أحل سفك دمي في الأشهر الحرم (٢٨)
تقليدا لقول ابن الفارض :

عنى اليكم طباء المنحنى كرما عادت طرفي لم ينظر لغيرهم
طوما لقاص آتى في حكمه عجبا أفتى بسفك دمي في الحل و لحرم

وقد دافع ابن الفارض عن حبه لأهل مكة وتعلقه بالأماكن المقدسة
فقال متهمًا على اللاتمين الذين لم يذوقوا حلاوة العشق الإلهي .
بالائما لا منى في حبه سفا كف الملام فلو أحببت لم تنم

وقلده البوصيرى ولكنه لم يدافع عن قضيته ولم يتهكم على لائمه مما
يشير الى خمود وهج العاطفة الصوفية لأنه وقع في أسر التقليد .

واقترب شوقي من معنى ابن الفارض أكثر لأنه وصف الهوى بأنه
قد لا يمكن الخلاص منه وهذه سمة الحب الصادق ، وإى حب أسى من
الحب الإلهي يقول شوقي :

يا لائى فى هواه والهوى قسدر
لو مسك الشوق لم تعذل ولم تلم

ويعيب شوقي تكراره المعنى بلفظين مختلفين جاءا فى صورة الفعل
فى قوله لم تعذل ولم تلم لأن العذل هو اللوم .

والتجربة الصوفية عند ابن الفارض مكتملة صادقة . فهو يصصف
نظمه على هذا الحب وهو القاضى الذى أفتى بسفك دمه لأنه رآه خارجا
على المألوف فى العبادة . وهذه اللمحة الشعرية البارة تجعلنا نعثر على
لب الصراع الذى دار بين أهل الشريعة وأهل الحقيقة ، بين الفقهاء
والمتصوفين — تحثنا على البحث فى حقيقة هذا الصراع .

(٢٨) ريم أصله : رثم وهو الإظيم .

يصفه ابن الفارض وصفا ممتازجا بتجربته الصوفية قائلا :

أصم لم يسمع الشكوى وأبكم لم

يحر جوابا وعن حال المشوق عمى

انه يصفه بأنه أصم أبكم أعمى . وكأنه يستمد هذا الوصف من قوله
« صم بكم عمى فهم لا يعقلون » .

فهل استطاع البوصيرى أن يتمثل التجربة كما تمثلها ابن الفارض ؟
انه يقول للائمة :

محضتى النصح لكن لست اسمعه ان المحب عن العذال فى صمم

لقد قلب البوصيرى المعنى وشوش التجربة وجعل نفسه هو الأصم
يوفرى كبير بين النصح وبين اللوم . وكيف يكون النصح من العذال ؟

وقد شوقى البوصيرى ولم يزد شيئا بل غير الألفاظ فقط فقال
لقد أنلتك. أذنا غير واعية ورب مستمع والقلب فى صمم

سادسا : « الايقاع في الأدب الصوفي يمثل بعدا أساسيا في تجاربهم » .
 والتجربة الشعرية في الأدب الصوفي تنقسم بالشمول وتسرى في جوانبها
 حرارة الوجد ، ويسيطر عليها الروح الكلى ، ويغلفها الغموض ، ويحوطها
 الرمز .

والموسيقى تمثل بعدا أساسيا مع أبعادها المتعددة .

ويقول « نيكلسون » « انه ليس بين الأشياء التي ابتدعتها الصوفية
 لتحريك وجدانهم الدينى ما هو أقوى من السماع » أى الاستماع الى
 الموسيقى والغناء . وفي أخبار الصوفية حكايات تروى على الحصر ، وتقص
 علينا كيف كانت تعترى الواحد منهم حالة الجذب عند سماع بعض أبيات
 من الشعر تتغنى بها إحدى الجوارى .

وقد كان ذلك الشعر عادة من شعر الغزل غير الصوفي وكثيرا ما يتشابه
 النوحان في الظاهر ، إلى حد أننا اذا لم نقف بطريقة منا على فرض الشاعر ،
 لا نستطيع التمييز بين قصيدتين أحدهما يتغنى صاحبها بالحب الانسانى ،
 والأخرى بالحب الالهى (٢٩) .

والصوفيون ليسوا فقهاء يكتبون الشعر ، لكنهم شعراء يمتلكون زمام
 الحس الأدبى ، ويعبرون عن أشواقهم الروحية ، وعن ظمئهم للحقيقة ،
 ويصوغون هذه الأشواق ، وذلك الظما في صور من القول فنية راقية .

وهذا الايقاع يتمثل في الموسيقى الخارجية والداخلية والموسيقى
 الخارجية ، تبدو في الشكل الخارجى الذى تصب فيه التجربة . فقد تأتى
 القصيدة موحدة الايقاع ذات وزن واحد وتناوية واحدة وذلك طابع عام
 سيطر على الشعر العربى في أغلب نماذجها .

(٢٩) انظر كتاب : بحار الحب عند الصوفية : ص ١٤٠ ، احمد بهجت

فابن الفارض ينظم أكثر قصائده في هذا القالب الموسيقى الرصين
« فتأنيته الكبرى » تبلغ أكثر من ستمائة بيت وهي كلها من بحر « الطويل » .

فعولن . مفاعيلن فعولن مفاعيلن . فعولن . مفاعيلن . فعولن مفاعيلن
وبرغم امتداد القصيدة فقد اتحدت قافيتها .

ومطلعها :

سقتني حميا الحب راحة مقلتي وكأسي محيا من عن الحسن جلت (٣٠)

وابن الفارض في « تأنيته الكبرى » يعارض الغزالي في قصيدة منسوبة
اليه وهي تبلغ ستة وستين وثلاثمائة بيت من بحر الطويل وقافيتها « التاء
المكسورة » ومطلعها :

بنور تجلى وجه قدسك دهشتي

وفيك على أن لا جفاك حيرتي

ثم يقول :

فيا أقرب الأشياء من كل نظرة

لأبعد شيء أنت عن كل رؤية

ظهرت فلما أن بهرت تجلياً

بطنت بطونا كاد يقضى بردتي (٣١) .

ومن مظاهر الموسيقى الخارجية « حسن التقسيم » والى هذا الإيقاع
يلجأ ابن الفارض في « تأنيته الكبرى » حيث تبرز موسيقاه الخارجية وتتحد
بالموسيقى الداخلية التي تسرى في الأبيات سريان الماء في العود الجاف .

(٣٠) الحميا : أثر الشراب ، والمحيا : جمال الوجه ، جلت : عظمت .

(٣١) انظر كتاب : مع الشعراء د/ زكي نجيب محمود .

وهو يعبر من خلال هذا الايقاع الصوتى عن الايقاع الحسى ويصور
المظاهر الحسية والمظاهر الباطنية ، ويرحل مع النفس وهى تترقى من
مقام الاسلام الى مقام الايمان الى مقام الاحسان الى مقام المشاهدة الى
مقام الفناء فى ذات المحبوب والاتحاد به .

يقول مصور الب الأحوال السابقة فى ايقاع يمثل خطوات السارى فى
طريق الحب الدائم مطهئنا واثقا .

معانى صفات ما وراء اللبس أثبتت وأسماء ذات ما روى الحس بثت
فتصريفها من حافظ العهد أولا بنفس عليها بالولاء حفيظة
شواذى مياهه هوى تنبيهه بوادى فكاهات غواضى رجية (٣٢).
وتوقيفها من موثق العهد أخسرا بنفس على غر الأبناء أبيه
جواهر . أبناء . زواهر وصله ظواهر أبناء قواهر صولة
وتعرفها من قاصد الحزم ظاهرا سجية نفس بالوجود سخية
مثنى مناجاة . معانى نباهة مغنى محاجة . مبانى قضية
وتشريفها من صادق العزم باطنا انية نفس بالشهود رضية
نجائب آيات . غرائب نزهة رغائب غايات كتائب نجدة
فللبس منها بالتعلق فى مقاما م الاسلام عن أحكامه الحكيمية
عقائى أحكام . دقائق حكمية حقائق أحكام رقائق بسطة
وللحسن منها بالتحقق فى مقاما م الايمان عن أعماله العملية
صوامع أنكار لوامع فكرة جوامع آثار قوامع عزة

(٣٢) الشواذى : جمع شادية وهى : المغنية ، والمباهاة المفاخرة
والهواذى جمع هادية ، والغواضى : جمع غاوية وهى الآتية غدوى أى
صباحا ، والرجية ما يرى ونطلب .

والنفس منها بالتخلق في مقاما م الاحسان عن انبائه النبوية
لطائف اخبار وظائف منحة صحائف اخبار خلائف حسنية

والجمع من مبدءا كائنك وانتهى فان لم تكن عن آية النظرية
غيوث انفعالات بعوث تنزهه حدوث اتصالات . ليوث كتيبة

فمراجعة للحس في عالم الشها دة المجتدى ما النفس منى أحست
فصل عبارات . وصول تحية حصول اشارات اصول عطية

ومطلعها في عالم الغيب ما وجد ت من نعم متى على استجدت
بشائر اقرار بصائر عبدة سرائر آثار . ذخائر دعسوة

وموضعها في عالم الملكوت ما خصصت من الاسرا به دون أسرته
مدارس انزيل محارس غبطة مغارس تأويل . فوارس منعمة

وموقعها في عالم الجبروت من مشيارق فتح للبصائر مبهت
ارائك توحيد مدارك زلفنة مدارك تمجيد ملائك نصرة

ومنبعها بالفيض في كل عالم لفاقة نفس بالافاقية اثبرت
قوائد الهام روائد نغممة عوائد العام موائد نغممة

والأبيات السابقة تتكون من : مفتتح وثلاثة مقامات والمفتتح يتدمل
بما قبله من القصيدة ويظهر المزاوجه بين شطرية « معانى صفات ما ورا
اللبس أثبت » وأسماء ذات ما روى الحس بثت والمقام الأول يتكون من
ثمانية أبيات . وكل بيتين يبدآن بمصدر رباعى « تصريف — توقيف — تعريف —
تشريف » وهذه المصادر متشابهة المادة اللغوية ، وبينها جناس ناقص .

والمقام الثانى يتكون أيضا من ثمانية أبيات . وكل بيتين يبدآن بلفظ
مشابه لنظيره فى الأبيات الأخرى .

« فاللبس — وللحس — وللنفس — وللجمع »

والمقام الثالث يتكون من عشرة أبيات . وكل بيتين يبدآن باسم مكان
على وزن مفعول أو مفعول واسما « المكان المذكورة تتقارب فى المادة اللغوية فالحرف
الأخير منها هو العين . والعين تأتى من أقصى الحلق . وهى تحتل المكاتبه
الأولى فى مخارج الحروف والشاعر فى هذا المقام يصل الى مرتبة الكشف
وهو بهذا التصرف اللغوى يجعل من اللغة أداة وصول ، ومعراج حبيب .

فالعين أول الحروف مخرجا ، والله غاية اشواقه أول بلا ابتداء تأمل
هذه البدايات .

نمرجعها ، ومطلعها ، وموضعها ، وموقعها ، ومنبعها .

● وتأمل حسن التقسيم الذى يغلب عليه الجناس فى البيت الثانى
من كل بيتين والأبيات تبلغ ١٣ ثلاثة عشر بيتا وكلها تتبع نظاما موسيقيا
واحدا وتصرفا لغويا واحدا .

وكل بيت يبدأ بجمع تكسير مضاف لما بعده ويتكون من أربعة مقاطع
على هذا النحو مثل قوله .

ميثانى مناجاة . معانى نباهة	بواذى فكاهات . غواذى رجبية
جواهر أنباء . زواهر وصلة	ظواهر أنباء . قواهر صبسولة
ميثانى مناجاة . معانى نباهة	مغانى محاجاة . مبانى قضسية

وتأمل' الجناس بين هذه الألفاظ — شوادي — هوادي — بوادي —
غوادي .

وتأمل الجناس بين هذه الألفاظ — جواهر — زواهر — ظواهر —
قواهر .

وتأمل الجناس في هذه الألفاظ .

مثنى — معانى — مفانى — مبانى .

ان هذا التصرف الموسيقى المتزوج بالرمز اللغوى — يشكل التجربة
الشعورية تشكيلا جماليا فنيا بارعا .

●● وقد يعبر الصوفيون الى اشواقهم على الايقاعات القصيرة
حيث يستغلون موسيقى البحور المجزوءة في صياغة مشاعرهم .

يقول الحلاج :

عجبت منك ومنى	يا منية المتنى
لأدنيته منك حتى	ظننت أنك أنى
وغبت في الوجد حتى	أدنيته بك عنى

وقد أكثر ابن عربي من ذلك في ديوانه المشهور يقول :

حقيقتى همت بها	وما رآها بصرى
ولو رآها لفدا	قتل ذلك الحور
فغندما أبصرتها	صرت بحكم النظر
أبيت مسحورا بها	أهيم حتى السخر
يا حذى من حذى	لو كان يغنى حذى

ويقول أيضا :

حقيقتي أن أكون عبدا وحقه أن يكون ربا

ويقول ابن الفارض :

أنتم فروضى ونفلى أنتم حديثى وشغلى
يا قبلتى فى صلاتى اذا وقفت أصلى
جمالكم نصب عيني اليه وجهت كلى

ويقول ذو النون المصرى :

اطلبوا لأنفسكم مثلما وجدت أنسنا
قد وجدت لى سسكنا ليس فى هواه عسنا
أن بعددت قربنى أو قربت منه دنسنا



وقد يصوغون التجربة فى قالب الرباعيات كما فعل الخيام فى رباعياته ،
وبرغم اختلاف الباحثين حول تصوف الخيام فإن رباعياته تنبئ عن روحه
المتصوفة التواقفة للخلاص من زيف الحياة والوصول الى جوهرها .

« وحكى أن عمر الخيام كان يتأمل الالهيات من كتاب الشفا » لابن
سينا ، فلما وصل الى فصل « الواحد والكثير » وضع الكتاب وقام فصلى
ثم أوصى ، ولم يأكل ولم يشرب . فلما فرغ من صلاة العشاء ، سجد لله
وقال فى سجوده « اللهم انى عرفتك على مبلغ امكاني فاغفر لى فان معرفتى
اياك وسيلتى اليك ، ثم أسلم نفسه الأخير (٣٣) .

وتأمل الرباعيات الآتية التى نقلها الشاعر أحمد رامى عن الفارسية
وصاغها بأسلوبه الشعرى الرقيق الأسر .

(٣٣) أحمد رامى رباعيات الخيام ص (٨) .

يا من يحار الفهم في قدرتك وتطلب النفس حمى طاعتك
أسـكـرنى الا ثم ولكتنى صـحوت بالآمال في رحمتك

ان لم اكن اخلصت في طاعتك فانتى اطمع في رحمتك
وانما يشفع لى انتى قد عشت لا أشرك فى وحدتك

اطال اهل الأنفس الباسـره تفكيرهم فى ذاتك القـسـادره
ولم تزل يارب افهامهم حيرى كهذى الأنجم الحـسـائره

أبدعت فينا بينات العـبـر وصفتنا يارب شتى الصـور
فهل اطبق اليوم محو الذى تركته فى خلقتى من أثر (٣٤)

وقد صاغ « جلال الدين الرومى » أشعاره الصوفية فى ديوانه المشهور
المسمى « مثنوى » فى حوالى « ستة وعشرين ألف بيت وبرغم أنه بالفارسية
فإن صياغته تمثل جانبا من تجربة الايقاع فى الشعر الصوفى . وقد ساعد
هذا الايقاع على انطلاق الشاعر وتعمقه فى الأسرار وايغاله فى الرموز
الصوفية الخاصة »

يقول مصورا حيرته الكونية فى مهور شعرية رامزة ، وذلك فى مقطوعة
بعنوان « الطائر القدسى » .

ظلمت أياما أفكر نهارا وطول الليل

(٣٤) السابق ص ١٠٠ .

ان لماذا اظل في غفلة عن شؤون قلبي أنسا ؟
من أين أثيت ؟ ولأى جدوى كان مقدمي ؟
والى أين اذهب آخر الأمر . اذ لا يتراعى لى وطن
وبقيت في عجب بالغ ان لماذا خلقت ؟
أو ماذا كان مراده من صنعى ؟

فالروح التى هى من العالم العلوى ، ولا ريب عندى فيه ستشهد
رحلها من جديد من حيث ألقيت أنا الرجل (٣٥) .

سادسا : « المعجم الصوفى والمذهب الرمزي »

معجم الأدب الصوفى يمثل البكارة اللغوية ، ويعد منبعاً للمذهب
الرمزى . حيث لجأ الصوفيون الى الغرابة والتخيل واللامعقولية وأحدثوا
علاقات جديدة بين الألفاظ وسبقوا المذهب الرمزي فى أوروبا . ومن اخص
خصائص هذا المذهب « تراسل الحواس » الذى سرى فى نسيج أشعار
رامبو ، وبودلير ، وما لا رمية .

وتراسل الحواس هو أحداث تغير فى مدركات الحواس بحيث تتراسل
الحواس وتقوم كل منها بوظيفة الأخرى ، فالصوفى يتخيل أن عينه تسمع ،
وأن أذنه ترى ، وأن لسانه يشاهد ، وأن يده تصفى يقول ابن الفارض :
وكلى لسان ناظر مسمع يمد لنطق وادراك وسمع وبطشة
فمعنى ناجت واللسان مشاهد وينطق منى السمع واليد أصغت
وسمعى . عين تجتلى كبل ما بدا . وعيني سمع ان شدد القوم تنصت
« منى عن أيد لسانى يدكمسا يدي لى لسان فى مخاطبى وخطبتى
كذلك يدي عين ترى كل ما بدا وعيني يد مبسوطة عند يسطتى
وسمعى لسان فى مخاطبتي كذا لسانى فى أصغائه سمع مندست (٣٦)

(٣٥) مختارات من الشعر الفارسي . د / محمد غنيمي هلال ص ٢٠٣ .

(٣٦) ديوان ابن الفارض ص ٧٨ .

اننا حينما نتأمل الأبيات السابقة نرى المذهب الرمزي يسير في
الفاظها بما بينها من علاقات جديدة ، فالعين تتكلم ، واللسان يشهد ،
والسمع ينطق واليد تصغي . والسمع عين ، والعين سمع ، واللسان
يد ، واليد لسان ، واليد عين ، والعين يد ، والسمع لسان ، واللسان
سمع .

وهذه التعبيرات الرمزية أكثر منها الصوفيين ، ليغبروا عن فلسفتهم في
الحياة ، وهي إيمانهم بوحدة الوجود ، وكأن الوجود من منبع واحد
تحكمه قوة واحدة .

يقول ابن الفارض وهو يتمثل الروح الكلى :
فأتلو علوم العالمين بلفظة
وأجاو على العالمين بلحظة .

« ويزيد » الكاشاني : « نظرية فراسل الجواس وضوحا في شرحه للأبيات
السابقة فيقول : « أنها مبنية على قاعدة سريان أحكام الصفات بعضها في
بعض عند انبساط الذات وذوبان الروح بحرارة شمس الحقيقة المتجلية
عليها كذوبان صورة جليدية متشكلة بهيئات مختلفة ذابت بحرارة طلوع الشمس
عليها وعادت الى صفة البساطة بارتفاع تلك الهيئات عنها بحيث لا يتميز
جزء منها عن الآخر » (٣٧) .



والألفاظ في الأدب الصوفي ليست فقيرة الدلالة ، بل تتسم بالايحاء
ولا تقتصر على مدلولها المعجمي .

والرمز اللغوي يؤازر الرمز الموضوعي في تكثيف التجربة الصوفية التي
تعبّر عن حالة باطنية . والتعبير بالرمز هو وحده الذي يمكن بالتالي أن
يخلق المعادل التخيلي لهذه الحالة .

(٣٧) الكاشاني : كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر-نقلا عن كتاب
شعر ابن الفارض في ضوء النقد الحديث / / عبد الخالق مجيد .

انه تعبير لا يخاطب العقل بل القلب وما يستجيب في النفس للسحر وكل ما يخرق العادى والمألوف . فكما أن الحالة الصوفية لا يحكمها مقياس الحس والعقل ، كذلك ليس في مقدور لغة الاصطلاح والوضع أن تعبر عما يتناقض مع الاصطلاح والوضع .

وهكذا فإن لغة الصوفى هي بالضرورة الباطنية سرية . وهي شأن جميع الأشياء السرية الباطنية لا يمكن فهمها بمنطق الظاهر وإنما يجب فهمها بمنطقها هي ، بمنطق الباطن وحقائقه وأبعاده (٣٨) .

وتشيع في الأدب الصوفى ألفاظ متعددة ترمز لحالات معينة فمنها الفاظ تتعاق بالفزل الحسى مثل الصبابة ، الحاظ ، سحر الطرف الألفاظ السكرى ، الخمر ، العشاق .

وهذه الألفاظ لها مدلولها في الأدب الصوفى حيث تنأى عن الفزل المباشر وتستغرق في التعبير عن الحب الالهى الذى تفنن المتصوفون في تصويره وفي التعبير عنه .

ومنها ألفاظ تتصل بمناح الحائات مثل . السكر ، والخمر ، والدنان ، والندامى ، والكأس .

وابن الفارض يصف في قصيدة كاملة « الخمرة » وهي ليست خمرة حسية ولكنها « الذات الالهية » التى فنى فيها ، وأصبح لا يعى سواها .

السكر في عرف الصوفيين يرمز الى الحيرة والوَلَة ، والخمر ترمز الى النصر الالهى والعشق الكامل ، والكأس يرمز الى قلب العارف .

يقول ابن الفارض :

يقولون لى صفها فانت بوصفها . خبير أجمل عندى بأوصافها علم
دواء ولا ماء ولطف ولا هـوا . ونور ولا نار وروح ولا جسم

(٣٨) الثابت والفحول . ج ٢ أدونيس .

تقدم كل الكائنات حديثها —————
وتقامت بها الأشياء ثم لحكمة
وعندى منها نشوة قبل نشأتى
قديما ولا شكل هناك ولا رسم
يها احتجبت عن كل من لا له فهم
معى أبدا تبقى وان بلى العظم (٣٩)

ان الأوصاف السابقة لا تصدق الا على الذات العلية . والا فهل
للخمر حديث ؟ وكيف يتقدم حديثها كل الكائنات ؟ .

وكيف حدثت له النشوة قبل ميلاده ؟ وكيف تبقى معه بعد فناء
جسده وخلود روحه ؟ .

ان كل الاشارات السابقة تضىء رموز الشاعر ، وتقودنا الى أعماقه ،
والكشف عن تجربته والوصول الى أبعادها المختلفة .



وقد اتخذت الأنفاظ فى الشعر الصوفى الفارسى دلالات جديدة ولا شك
ان هذه الدلالات قد تأثر بها متأخرو الصوفية العرب فالعشيق عند الصوفيين
فى حاجة الى لغة أخرى ، والى بيان آخر فاللغة المألوفة يمكن أن تعبر
عن العالم المحدود . أما العالم اللامحدود فلفته الاشارة أو الرمز ،
ويا حبذا لو لزم العارف الصمت !!

وقد حكى جلال الدين الرومى فى أشعاره قصة رمزية تشير الى أن
الأخذ بالأمر الظاهر بعيد عن العمق وإدراك الجوهر .

يقول « جلس ملاح مع نحوى فى زورق ، فاتجه النحوى الى الملاح
قائلا : هل قرأت شيئا من النحو :

قال الملاح : لا

فقال النحوى : اذن نصف عمرك ضاع هدرًا .

(٣٩) ديوان ابن الفارض ص ١١١ — ١١٢ .

.. وبعد قليل لعبت الريح بالزورق فألقت به في دوامة .
فاتجه الملاح الى النحوى قائلا : هل تعلمت شيئا من السباحة ؟
فأجاب النحوى وهو يرتعد : لا .

فرد الملاح : اذن كل عمرك ضاع ههنا (٤٠) .

هذه القصة الرمزية تدل على الرمز الصوفى فالنحو هنا يرمز الى
الأخذ بظواهر الأمور ، والوقوف عند الوضع والمصطلح .

والزورق يرمز الى الحياة والنفس الانسانية ، والبحر يرمز الى عالم
الوجود ، والسباحة ترمز الى السباحة الباطنية والنفوذ الى حميم
الأشياء .

وهناك أنفاظ كثيرة ترمز الى حالات معينة ومعارف صوفية سامية
فالماء يرمز الى المعرفة .

والماء الجارى يرمز الى البسط المستمر
والمراة ترمز الى النصر الالهى والعشق الكامل
والمطر يرمز الى فيض الحق تعالى .
والكأس يرمز الى قلب العارف .
والبحر يرمز الى عالم الوجود .
والأخضرار يرمز الى الكمال المطلق .
والعنقاء ترمز الى المطلق والانسان الكامل .
والطائر يرمز الى الروح .
والسكر يرمز الى الحيرة والولسة .

(٤٠) انظر كتاب « التصوف عند الفرس د / ابراهيم الدستوقى شنتا »
وكتاب : مختارات من الشعر الفارسي د / محمد غنيمى هلال .

والبستان يرمز الى العالم الروحاني .
وماء الوجه يرمز الى الالهات الغيبية .

وفي كتاب « ذخائر الأملق » يشرح ابن عربي كتاب ترجمان الأشواق
ويفسر الرموز الغامضة ويقول « فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها
أكنى ، » والضمير في قوله « فعنها » يرجع الى الحقيقة الالهية وكل دار
أندبها فدارها أعنى ، ولم أزل في هذا الجزء على الايماء الى الواردات
الالهية ، والنزلات الروحانية ، والمناسبات العلوية جريا على طريقتنا
المثلى ، فان الآخرة خير لنا من الأولى .

والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره الى ما لا يليق
بالنفوس الأبية ، والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية .

وجعلت العبارة في ذاك بلسان الغزل والتشبيب ، لتعشق النفوس
بهذه العبارات ، فتتوفر الدواعي على الاصغاء اليها ، وهو لسان كل
أديب طريف ، روحاني لطيف .

الباب الرابع

« من التجارب الشعرية »

في الأدب الصوفي

(١) في المحبة الالهية

« لابن الفارض »

الشاعر : حياة وفنا :

هو : شرف الدين أبو حفص أبو القاسم عمر بن أبي الحسن بن المرشد بن علي الحموي الأصل المصري المولد والمدار والوفاء . عرف بابن الفارض .

● ولد في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٧ هـ . الموافق الثاني عشر من مارس سنة ١١٨٢ م في القاهرة .

● وعاش مدة في مكة ومات في القاهرة سنة ٦٣٢ هـ — ١٢٣٥ م .

● ودفن حسب وصيته في سفح الجبل المقطم تحت المسجد المعروف بالفارض (١) .

فقال ابن بنته الشيخ علي :

جزء بالقراءة تحت ذيل الفارض وقل السلام عليك يا ابن الفارض

(١) انظر ترجمة الشاعر بالتفصيل في المصادر الآتية :

● تاريخ الأدب العربي ، لبروكلمان ج ٥ ص ٦٧ — ٧٧ .

● ديوان ابن الفارض .

● معجم المنجد في اللغة والأعلام .

أبرزت في نظم السلوك عجائبها وكشفت عن سر مضمون غامض
وشربت من بحر المحبة والولا فرويت من بحر محيط فائض

● وشعر ابن الفارض يمثل كل خصائص الأدب الصوفي واتجاهاته .
وقد وضحت هذه الاتجاهات وأبرزت تلك الخصائص في البابين الثاني والثالث من هذا الكتاب .

وأضيف هنا أن شعر ابن الفارض لا يلخص التجربة أو يرصدها من الخارج مثل أكثر الشعراء العرب القدامى ولكنه يلج في صميمها ويمثلها ويتحد بها .

● وشعره من هذا النوع الرمزي ، فديوانه تجربة شعرية واحدة اخلص لها وفنى في سبيلها حيث خاضها وتمثلها وتشربتها حياته . وهي تترجم حبه للذات العلية وتفانيه في سبيل الوصول اليها .

● والقصيدتان المختارتان هنا تمثلان تجربتين متماثرتين أو متواصلتين ، فالقصيدة الأولى يتحدث فيها ابن الفارض عن الخمر ، والخمر رمز أو معادل موضوعي كما نقول في النقد الحديث .

وترمز الخمر في عرف الصوفيين الى النصر الالهى والعشق الكامل ، والكأس يرمز الى قلب العارف والسكر يرمز الى الحيرة والوله « (٢) » .

● والشاعر لا يتركنا في حيرة بل يصف هذه الخمر وصفا ينأى بها عن مفهومها الحسى . فيضىء بذلك الوصف ما أستغلق علينا من روزه وأسراره الفنية .

يقول :

تقدم كل الكائنات حليتها قديما ولا تشبكل هناك ولا جسم
وقيامت بها الأشياء جسم الحكمة بها احتجبت عن كل من لا له فهم
وهامت بها روحى بحيث تمازحا إذ حادا ولا جرم تخلله جسم
فخمر ولا كرم وآدم لى أب وكرم ولا خمر ولى أمهنا أم
ولطف الأوائى فى الحقيقة تسابع للطف المعانى والمعانى بها تنمو

(٢) انظر : المعجم الصوفي والمذهب الزمى من هذا الكتاب ص ١١٦ .

وقد وقع التفريق والكل واحد
ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها
مازواختار خمر وأشباحنا كسرم
وقبلية الأبعاد فهي لها ختم

● أما القصيدة الثانية فتكمل التجربة الروحية الخصبة . تجربة
العشق الخالص .

فالشاعر حينما ثبت قلبه في آفاق المعرفة الإلهية وغاب في نشوئها ،
وطغى وجودها على وجوده ، وهو في حضورها فان ، وهي في حضور
يستعص على الغياب ، وفناؤه متضل لا ينقطع ، ولكنه فناء غايته الخلود ،
وغياب وسيلته الحضور .

● حينما تلفت الشاعر لم يجد الا المحبوب وهو فان فيه فبدأ القصيدة
بهذه الحقيقة .

« قلبي يحدثني بأنك متلفي »

لكنه سفيذ بهذا التلف . أنه يحيا حينما يفنى بحبيبه . أنه ابن الفارض
يلتقى مع ابن عربي في صيخته الوجدانية الايمانية الصوفية .

هوا أنت

لو علمته لم يكن هو	ولو جهك لم تكن أنت
فبعلمه أوجدك	وبعجزك عبتك
فهو هو لهو : لا لك	وانت أنت : لانت وله . !
فانت مرتبط بـ	ما هو مرتبط بـ
الدائرة مطلقه	مرتبطة بالنقطه
النقطة مطلقه	ليست مرتبطة بالدائرة
نقطة الدائرة مرتبطة بالدائرة (٣) .	

(٣) محيي الدين بن عربي : الفتوحات المكية السفر الأول ص ١١ .

● ان تجربة العشق عند ابن الفارض . تجربة روحية خالصة . عشقه للذات العلية ، انه يصف المحبوب وصفا يقودنا الى السر المختبىء خلفه . الرموز الفنية التى اضفت على التجربة غموضا محببا .

« كملت محاسنه فلو اهدى السنا
وعلى تفنن واصفيه بحسبته
ولقد صرفت لحيه كلى على
فالعين تهوى صورة الحسن التى

للبدر عند تمامه لم يخسب
يفنى الزمان وفيه ما لم يوصف
يد حسنه فحمدت حسن تصرفي
روحي بها تصبو الى معنى خفى »

« النص »

« شربنا على ذكر الحبيب مدامة
لها البدر كأس وهى شمس يديرها
ولولا شذاها ما اهتديت لجانها (٤)
ولم يبق منها الدهر غير حشاشة (٥)
فان ذكرت فى الحى اصبح اهله
ومن بين احشاء الدنان تصاعدت
وان خطرت يوما على خاطر امرىء
ولو نظر الندمان ختم انائهما
ولو نضحوا منها ثرى قيرميت (٦)
ولو طرحوا فى ناء حائط كرمها
ولو قربوا من خانها مقعدا مشى
ولو عبقت فى الشرق انفاس طيها
ولو خضبت من كأسها كف لأمس

سكرنا بها من قبل ان يخلق الكرم
هلال ولكم يبدو اذ مزجت نجوم
ولولا سناها ما تصورها الوهم
كان خفاها فى صدور النهى كتم
نشاوى ولا عار عليهم ولا عثم
ولم يبق منها فى الحقيقة الا اسم
اقامت به الأفراح وارتحل الهيم
لأسكرها من دونها ذلك الختم
لعاذت اليه الروح وانتعش الجسم
عليلا وقد اشفى لفارقه السقم
وتنطق من ذكرى مذاقتها البكم
وفى الغرب مزكوم لعادله الشم
لما ضل فى ليل وفى يده النجم

(٤) الشذا : قوة ذكاء الرائحة ، والهان : حانوت الخمار ، والسنا : النور .

(٥) الحشاشة : بقية الروح ، والنهى جمع نهيية وهى العقل ، والكتم : الستر والاختفاء .

(٦) نضح المكان بالماء : رشه ، والثرى : التراب .

ولو جلّيت سرا على أكمه غدا (٧).
ولو أن ركبا. يمموا ترب أرضها (٨).
ولو رسم الرقى حروف اسمها على
وفوق لواء الجيش لورقم اسمها (٩).
تهذب أخلاق. الندامى فيهبدي
ويكرم من لم يعرف الجودكفبه
ولو نال قدم القوم. لثم قدامها (١٠).
يقولون لى صنفها فأتت يوصفها
صفاء ولا ماء ولطف ولا هـوا
تقدم كل الكائنات حديثها
وقامت بها الأشياء ثم لحكمة
وهامت بها روى بحيث تمازجا (١١).
فخمر ولا كرم وآدم لى أب
ولطف الأوانى فى الحقيقة تابع
وقد وقع التفريق والكل واحد
ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها
وغصر المدى من قبله كان عصرها (١٢).
محاسن تهدي المادحين لوصفها
ويطرب من لم يدرها عند ذكرها

بصيرا ومن راووقها تسمع الصم،
وفى الركب ملسبوع لما ضره السم،
جبين مصاب جن أبراه الرسم،
لأسكر من تحت اللوا. ذلك الرقم
بها لطريق العزم من لا ليه عزم،
ويحلم عند الفيظ من لا ليه حلم،
لأكسبه معنى شمائلها اللثم،
خبير أجل عندى بأوصافها علم،
ونور ولا نار وروح ولا جسم،
قديم ولا شكل هناك ولا رسم،
بها احتجبت عن كل من لا ليه فهم،
حادا ولا جرم تخلله جـرم،
وكرم ولا خمر ولى أمها هم،
للطف المصانى والمعانى بها تنمو
فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم،
وتبلىة الأبعاد فهى لها ختم
وعهد أبينا بعدها ولها اليتيم،
فيحسن فيها منهم النثر والنظم،
كمشتاق نعم كلما ذكرت نعم

- (٧) الأكمه ، الأعشى ، والراووق : المصفاه ، والصم : الطرش .
« الذين لا يسمعون » .
(٨) يمموا : قصدوا .
(٩) رقم : كتب .
(١٠) القدم : البليد ، والقدام : بالكسر إقطاع أبريق الشراب ،
والشمائل : الخصال .
(١١) هام به : أولع به وعشقه ، وتمازجا : اختلطا ، وجرم الشيء :
مادته وتخلله : دخل بين أجزائه .
(١٢) العصر : الدهر ، المدى : الغاية .

وقالوا شربت الا ثم كُلا وانما
هنيئا لأهل الدير كم سكروا بهما
وعندى منها نشوة قبل نشأتى
عليك بها صرفا وان شئت مزجها (١٣)
فدونكها فى الخان واستجلها به (١٤)
فما سكنت والهم يوما به وضاع
وفى سكرة منها ولو عمر ساعة
فلا عيش فى الدنيا لمن عاش صاحيا (١٥)
على نفسه فليبك من ضاع عمره
شريت الثى فى تركها عندى الاثم
وما شربوا منها ولكنهم همسوا
معى أبدا تبقى وان بلى العظم
فعدلك عن ظلم الحبيب هو الظلم
على نغم الألحان فهى بها غم
كذلك لم يسكن مع النغم الغم
ترى الدهر عبدا طائعا ولك الحكم
ومن لم يمت سكر بها فاته الحزم
وليس له فيها نصيب ولا سهم

(٢) « الفناء فى المحبوب »

(لابن الفارض)

« كملت محاسنه فلو اهدى السنا
وعلى تفنن وادسفيه يحسنه
قلبي يحسدنى بأنسك متلفى
لم أقض حق هواك ان كنت الذى
ما لى سوى روحى وبازل نفسه
فلئن رضيت فقد أسعفتنى
يا مانع طيب المنام ومناخى
عطفا على رمتى وما أبقيت لى (١١)
فالوجد باق والوصال مما طلى
لم أخل من حسد عليك فلا تضع (١٧)
للبدن عند تمامه لم يخسفف
يفنى الزمان وفيه ما لم يوصف »
روحى فداك عرفت أم لم تعرف
لم أقض فيه أسى ومثلى من يفى
فى حب من يهواه ليس بمسرف
يا خيبة المسعى اذا لم تسعف
ثوب السقام به ووجدى المتلف
من جسمى المضمئ وقلبي المدنف
والصبر فان واللقاء مسوفى
سهرى بتشنيع الخيال المرجف

(١٣) الظلم : بالفتح الريق .

(١٤) استجلها : اطلب انجلاءها ، والغنم : الغنيمة .

(١٥) الحزم : الراى السديد .

(١٦) الرمق : بقية فى الحياة ، والمدنف : الشديد المرض .

(١٧) التشنيع : التقريع ، والمرجف : المخلق الكذب .

واسأل نجوم الليل هل زار الكرى (١٨)
 لا غرو ان شحت بغمض جفونها (١٩)
 وبما جرى في موقف التوديع من
 ان لم يكن وصل لديك فعد به
 فالمطل منك لدى ان عز الوفا
 أهفو لأنفاس النسيم تعله (٢٠)
 فلعل نزار جوانحي بهبوبها
 يا اهل ودي انتم املى ومن
 عودوا لما كنتم عليه من الوفا
 وحياتكم . وحياتكم قسما وفي
 لو ان روى في يدي ووهبتها
 لا تحسبوني في الهوى متصنعا (٢١)
 اخفيت حكم فآخفاني اسي
 ولكنه عني فلو ابديته
 ولقد اقول لن تحرش بالهوى
 انت القتل باي من احبته
 قل للعذول اطلت لومي طامعا
 دع عنك تعنفي وذق طعم الهوى
 يرح الخفاء بحب من لو في الدجى
 وان اكتفى غيرى بطيف خياله
 وقفنا عليه محبى ولحنى
 وهواه وهو اليتى وكفى به (٢١)

(١٨) الكرى : التوى .

(١٩) شحت : نجلت ، وسجت : انهمرت ، والذرف : المنسكة .

(٢٠) أهفو : أميل ، والتعله : التعليل ، والشذا : قوة ذكاء الرائحة

الطيبة ، وانتشوف حب الاستطلاع .

(٢١) الكلف : قرط المحبة .

لو قال تيتها قف على جمر الفضيا
او كان من يرضى بخدى موطنيا
لا تنكروا شغفى بما يرضى وان
غلب الهوى فاطمعت امر صبابنى
منى له ذل الخضوع ومنه لى (٢٢)
الف الصدود ولى فؤاد لم يسزل
ياما اميلح كل ما يرضى به (٢٣)
لو اسمعوا يعقوب ذكر ملاحه
او لو رآه عائدا ايسوب فى
كل البدور اذا تجلى مقبلا
ان قلت عندي فيك كل ضبابه (٢٤)
« كهلت محاسنه فلو اهدى السنه
« وعلى تفنن واصفيه بحسنه
« ولقد صرفت لحيه كلى على (٢٥)
فالعين تهوى صورة الحسن التى
اسعد اخى وغنتى بحديثه (٢٦)
لارى بعين السمع شاهد حسنه
يا اخت سعد من حبيبى جئننى

لوقفت ممثلا ولسم اتوقفه
لوضعته أرضا ولم استتكف
هو بالوصال مسلى لم ينعطف
من حيث فيه عصيت نهى معفى
عز المنوع وقوة المستضعف
مذكنت غير وداده لسم يالف
ورضيا به ياما احيلاه يقى
فى وجهه نسي الجمال اليوسفى
سنة الكرى قدما من البلوى شفى
تصبو اليه وكل قد اهيف
قال الملاحه لى وكل الحسن فى
للبدن عند تمامه لسم يخسف
يفنى الزمان وفيه ما لم يوصف
يد حسنه فحمدت حسن تصرفى
روحى بها تصبو الى معنى بختى
وانثر على سمعى حلاه وشغفه
معنى فاختفى بذاك وشغرف
برسالة آديتها بتلطف

- (٢١) اليتى : قسمى ، أجله : اعظمه .
(٢٢) المنوع : الشديد المنع .
(٢٣) اميلح : تصغير املاح اسم تفضيل من الملاحه ومثله ما احلاه
والرضاب : الريق ، وفى مشددة الياء خففت نلوزن اى فمى .
(٢٤) فى اى وجهى .
(٢٥) صرفت بمعنى بذلت .
(٢٦) اسعد بمعنى ساعد ، وشغف اذنبه جعل فيها الشغف وهو الخلية
نهما .

فسمعت ما لم تسمعی ونظرت ما لم تنظری وعرفت ما لم تعرفی
ان زار یوما یا حشای تقطعی کلفا به او سسار یا عین اذرفی
ما للنوی ذنب ومن أهوی معی (۲۷) ان غاب عن انسان هینی فهو فی

(۲۷) النوی : البعد ، وفی ای فی قلبی وهو نوع من البدیع یسمى
الاكتفاء .

((الحقيقة المحمدية))

شعر محيي الدين بن عربي

الشاعر : حياة وفنا :

● محيي الدين محمد بن علي الحاتمي الطائي ولد في ١٧ رمضان سنة ٥٦٠ هـ ، ٢٨ يوليو سنة ١١٦٤م في هرسية بالأندلس وتوفي بسفح قاسيون (٢٨ ربيع الأول سنة ٦٣٨ هـ - ١٢٤٠م) في دمشق . اتخذ التصوف مذهباً . ولقب بالشيخ الأكبر . اقام ثلاثين عاماً في أشبيلية ثم رحل الى الشرق كان ظاهرياً في العبادات باطنياً في الاعتقاد .

له ما يقرب من أربعمئة مصنف « كتاب » منها « الفتوحات المكية في معرفة الأسرار الملكية والملكية » ، و « فصوص الحكم » ، و « ترجمان الأشواق » و « محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار » ، « جامع الأحكام » (٢٨) . وهو « مؤلف طويل النفس ، غزير المادة ، واسع المعرفة ، متشعب الأطراف ، مسرف في مصطلحاته ، كثير الرموز والاشعارات » (٢٩) .

● وانخرط ابن عربي في مذهب الصوفية وهو في سن الحادية والعشرين سنة ٥٨٠ هـ وعكف على قراءة الصوفية ، وحرص على الاجتماع بشيوخ الطريقة وأهمهم موسى بن عمران الميرثلي ، وأبو الحجاج يوسف الشيريلي ، وأبو عبد الله بن المجاهد وأبو عبد الله بن قيوم ، وعبد الله المغاوري .

(٢٨) المنجد في اللغة والأعلام ص ١٢ « قسم الأعلام » والأدب في التراث الصوفي د / محمد عبد المنعم خفاجي .
(٢٩) الفتوحات المكية - السفر الأول . تصدير الكتاب .

● « واشتهر ابن عربي بمذهبه في وحدة الوجود . فالله خلق الأشياء وهو أعيانها أي أن الله هو ماهيات الأشياء . فكما شاء » أن يرى أعيانها ، وإن شئت قلت : أن يرى عينه . في كون جامع يحصر الأمر كله (وهو الإنسان الكامل) اقتضى الأمر جلاء مرآة العالم . فكان آدم عين جلاء تلك المرآة » والإنسان خليفة الله ، وفيه تظهر ما في الصورة الالهية من الأسماء » (٢٠) .

✽ **والقصيدة الأولى :** تمثل معتقد المتصوفين في الحقيقة المحمدية . وابن عربي يقول « الحقيقة المحمدية هي العماد الذي قامت عليه قبة الوجود وهي أعلى المظاهر وأسنها » (٢١) .

● **والقصيدة الثانية .** فعبّر عن تجربة باطنية يخوضها ابن عربي فالولاية لها أسرار ولا يطلع عليها إلا من وصل لمرتبة الكشف . وانقشعت الحجب عن عينيه . وانجلت أمامه أسرار الوجود .

● **فالعبادات لها أسرار .** وقد يعترض على بعضها من لم يؤت حظاً من نفحة الكشف ، ولم يصل إلى حل رموز اللغة الباطنة لأن عالمها غير محدود . وكيف تستطيع اللغة العادية أن تستوعب هذا العالم اللامحدود عالم الباطن ؛ ونثر ابن عربي أجود من شعره . فشعره يمجج بالرموز الصوفية التي تعقد التجربة في كثير من المواقف الشعرية ، وبعض شعره يخلو من الصور الفنية التي تمثل قوام الشعر الصادق الصحيح .

(٣٠) الأدب في التراث الطبري : ذ / محمد عبد المنعم خفاجي . ص ٢٣٧ .

(٣١) راجع الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا الكتاب .

« (٣) الحقيقة المحمدية »

لابن عربى

يا منزل الآيات والأنباء
حتى أكون لحمد ذاتك جامعا
(*) ويكون هذا السيد العلم الذى
وجعلته الأصل الكريم وآدم
ونقلته حتى استدار زمانه
واقمته عبدا ذليلا خاشعا
حتى اتاه مبشرا من عندكم
قال « السلام عليك أنت محمد
يا سيدى حقا أقول ؟ فقال لى
ساحمد وزد فى حمد ربك جاهدا
وانثر لنا من شأن ربك ما انجلى
من كل قائم حق. بحقيقة
انزل على معالم الأسماء
بمحامد السراء والضراء
جودته من دورة الخلفاء
ما بين « طينة خلقه والماء »
وعطفت آخره على الابداء
دهرا يناجيكم بفار حراء
جبريل المخصوص بالانبياء
سر العباد وخاتم النبىاء
صدقا نطقت فانت ظل ردائى
فلقد وهبت حقائق الأشياء
لفؤادك المحفوظ فى الظلماء
يأتيك. مملوكا بغير شراء

(٤) « من أسرار الولاية »

لابن عربى

قلت عند الطواف كيف أطوف ؟ وهو عن درك سرنا مكشوف .
جلمد غير عاقل حركاتى قيل أنت المحير المتلوف
انظر البيت نوره يتللا لقلوب تطهرت مكشوف
نظرته بالله دون حجاب (٣٢) فبداسره العلى المنيّف
وتجلى لها من افق جلال قمر الصدق ما اعتراه خسوف
لو رأيت الولى حين يراه قلت فيه مدله ملهوف
يلثم السر فى سواد يمينى (٣٣) اى سر لو أنه معروف
جهلت ذاته فقل : كيف عند قوم وعند قوم لطيف
قال لى حين قلت : لم جهلوه ؟ انما يعرف الشريف الشريف
عرفوه فلالزموه زمانا فتولاهم الرحيم الرفوف
واستقاموا فما يرى قط منهم عن طواف بذاته تحريف
قم فيشر عنى مجاور بيتى بأمان ما عنده تخويف
ان أمتهم فرحتهم بلقائى أو يعيشوا فالثوب منهم نظيف

(*) الفتوحات المكية — السفر ص ٤٦ — ٤٧ .

(٣٣) نظرته : القلوب نظرت البيت الحرام .

(٣٣) سواد يمينى : المراد به الحجر الأسود لأن الصوفيين يعتقدون

انه يمين الله فى الأرض .

« (ح) » الطائر المقدسي « او » الروح «

شعر جلال الدين الرومي

« قام بترجمتها الى اللغة العربية د / محمد غنيمي هلال »

الشاعر : حياة وفنا :

● جلال الدين الرومي . ويدعى أيضا جلال الدين مولوي . ولد في مدينة « بلخ » بايران سنة ٦٠٤ هـ — ١٢٠٧ م . وتوفي في قونية بعد أن ترك « بلخ » في طفولته ابان حملة المغول . ورحل الى بغداد ومكة والشام ثم استقر في قونية حيث توفي بها عام ٦٧٢ هـ — ١٢٧٣ م .

● وقد تتلمذ أولا على والده بهاء الدين ثم على تلميذ والده : سيد برهان الدين وشغل بتحصيل العلوم العربية والفلسفية . ثم اشتغل بعد استقراره في قونية يكسب العلوم والمعارف الدينية . وقد اثر فيه « شمس الدين تبريزي » فألف ديوان شعر يحمل اسمه . وكذلك يعد مذهبه في التصوف امتدادا لفريد الدين العطار .

● رأسس الطريقة التي تسمى « المولوية » وفيها ينشد أصحابها في حلقات الذكر ، على سماع الأنغام . ومن ثم عظم شأن هذه الأنغام في الاثارة الروحية عند المتصوفين .

● وله آثار أدبية صوفية جعلته في مقدمة المتصوفين . ومن هذه الآثار ديوانه المسمى « مثنوي » في حوالي ستة وعشرين ألف بيت من بحر الرمل . ووزنه « فاعلاتن — فاعلاتن — فاعلن — فاعلاتن — فاعلاتن — فاعلن .

(*) انظر كتاب « مختارات من الشعر الفارسي » د / محمد غنيمي هلال .

«وله ديوان غزل صدق باسم » شمس الدين تبريزي . تختلط فيه خواطر الحب بالوجد الالهي ، ويعزى اليه مجموعة من الرباعيات الشعرية .

ويمكن أن نأخذ من عناوين بعض القصائد التي ألفها جلال الدين الرومي بعض أفكاره التي آمن بها وأصبحت مذهباً له ، ومن هذه العناوين « التعصب » فهو ينبذ التعصب ويدعو الى الشعور الانساني العام . ويشبه المتعصب بالثمرة غير الناضجة التي تتمسك بغصنها . وغير المتعصب يشبهه بالثمرة الناضجة التي لا تتعلق بغصنها ويقول :

فشدة الاستمساك والتعصب سذاجه

مادمت جنيئا فشائك احتساء الدم

ومن مبادئه « الفناء في الله هو حق الوجود » وهذا عنوان قصيدة له تأخذ الطابع الرمزي والأسلوب القصصي حيث يحكي نحوي ركب السفينة ثم افتخر على الملاح بعلمه وقال له : ضاع منك نصف عمرك وكادت السفينة تغرق . فعجز النحوي عن السباحة ونجا الملاح . فقال للنحوي ضاع كل عمرك .

« انما يلزمك هنا المحو ، لا النحو » ، والمحو معناه الفناء في الله

أن السفينة ترمز الى الحياة . والبحر يرمز الى الوجود الحقيقي . واهل الظاهر يفرقون فيه وقد رمز اليهم بالنحوي ،

أما اهل الباطن فهم يقودون السفينة ولا يغرقون اذا ما تحطمت وقد رمز اليهم بالملاح ، وقد فك الرمز في آخر القصيدة فقال :
فإذا فغيت انت عن أوصاف البشر حملك بحر الأسرار على مفرقة .

● ومن مبادئه أيضا « العشق الالهي » وقصيدته « مدينة العشيق » .
تترجم هذا المبدأ الى شعور يعبق بالصدق . « ومدينة العشيق عند الصوفية تقابل المدينة الباضلة . او الجمهورية المثالية عند أفلاطون » .

● وجلال الدين الرومى لا يقول بجبر الانسان . وانما يدعو الى المجاهدة والكفاح ويرى أن التعلل بالجبر يزج بالانسان فى الفساد ويظل كذلك مع الانسان حتى يسلمه للعبر ، .

● ويؤمن بخلود الروح . وأن الجسم سجن كثيف لها ولذلك يسمى الروح « الطائر القدسي » وهو فى حيرة متصلة لأن روحه حبيسة فى السجن ، والشوق يدفعها للانطلاق لمعانقة الحبيب الأول والآخر والظاهر والباطن .

يقول « فأذقنى خمر الوصال حتى أحطم باب سجن الأبد
وليحملنى الى موطنى من قدم بى الى هنا »

● ويؤمن كذلك بالقلب ويثور على العقل وينسب اليه العار ، لأنه هادىء منطفىء مثل الماء وهو يعشق نار العاطفة المتأججة التى تحت خطاه دائما للركض نحو المحبوب الأوحدهم كانت العقبات والأخطار قصيدة « عار العقل » يقول :

فأنت أيها العقل — مثل الماء ، فانا عن نارنا
أو فأقدم لتغلى معنا فى قدرنا

● ولفهم جلال الدين الرومى لأبد من الوقوف على مبادئ فلسفية عامة هى مفاتيح تصوفه منها أن « الجنون » عند الصوفية مفهومه الوجد الالهى الذى يصل به المتصوف الى الهيام المشبوب بالذات القدسية .

● وأن « الخمر » فى كلام الصوفية معناها النشوة الالهية فى حياة التأمل الروحى وقد أخذ الصوفية مفهوم هاتين الكلمتين عن « أفلاطون » ومدرسته .

وجلال الدين الرومى ينتقل فى شعره الصوفى من المعانى المادية الى رموزها انتقالا مباشرا فى قصائده ، فلا ينبغي أن يخدع القارىء عن قصده الصوفى بظاهر حكاياته حين تبدو أنها فى موضوعاتها فى شؤون الحياة « (١) »

(١) انظر كتاب مختارات من الشعر الفارسي ص ١٩٦ .

« الطائر القدسي »

ظللت أياما أفكر نهارا وطول الليل
ان لماذا أظل في غفلة عن شؤون قلبي أنا ؟
من أين أتيت ؟ ولأي جدوى كان مقدمي ؟
والى أين أذهب آخر الأمر ، اذ لا يتراءى لى وطن ؟
وبقيت في عجب بالغ أن لماذا خلقت !
أو ماذا كان مراده من صنمى ؟
فالروح التى هى من العالم العلوى ولا ريب عندى فيه
ستشهد رحلتها من جديد من حيث أقيت أنا الرجل ،
وقد تحملنى الروح الى باب حانة ذلك المليك
حيث يعرفونى الخمار من الشراب فأتحطم (٣٤)
فلست من عالم الأرض
فقد صنع طائر (٣٥) حديقة ملكوتى قفصا لبضعة أيام
فيالطيب ذلك اليوم الذى فيه أطيح حتى باب الحبيب .
على أمل أن أخفق بجناحى على عتبات ذلك الحى !
فمن ذلك الذى تصفى أذنى لأصواته ؟
وأية كلمات وضعها على لسانى ؟
ومن هذا الذى هو ملء الباصرة ومنها يطل ؟
إلا تخبرنى ما تلك الروح التى كائن لها لباس ؟

(٣٤) أى يتحطم قفص الجسم لينجو طائر الروح القدسي .
والشراب كناية عن الوجد بشراب الخب في الحضرة الالهية .
(٣٥) الطائر كناية عن الروح .

فطالما لا يبدو لى منزل ثم ولا طريق
فلن استريح لحظة ، ولن أهدأ بالا آونة
فأذنتى خمر الوصال حتى أحطم باب سجن الأبد
وأنا فى سورة العريدة ، شأن السكارى
وليحملنى الى موطنى من قدم بى الى هنا
لا تظن انى أقول هذا الشعر بذاتى
فطالما أنا على وعى ويقظه لا أنبس لحظة

« عار العقل »

« جلال الدين الرومي »

أقبل العقل ، فهيا لتتواري بنفسك منه ، أيها العاشق !
ويلتا ويلتا من العقل والوعى !! (٣٦)
فيأتها البصيرة أو الباصرة ، أما الذهاب من مجتمعنا
وأما التطهر من عار العقل بلا عين وأذن
فأنت أيها العقل — مثل الماء ، فأنا عن نارنا .
أو فأقدم لتغلى معنا في قدرنا
فاذا لم ترد أيها العاقل أن يتحطم منك أصفرك (٣٧)
هبت ، لا تصارع الأمواج والمحيط
إذا زعمت أنك عاشق فأمامك امتحان
فلا تلو رأسك أباء ، واحتس من خابية خمر الرجال ! (٣٨)
هأنذا أصبح ، لكني من ثمل العشق
مثل قيثارتى ، لا خبر لى بالصياح
فقد دمر « شمس » (٣٩) وعيى بذات نفسى
فأنت الساقى ، وأنت الخمر ، وأنت بائع الخمر في وقت معا .

(*) انظر النص بالمصدر السابق ص ٢٠٧ .

- (٣٦) الصوفيون يقدمون القلب على العقل دائما ويرون العقل مقيدا لخطراتهم وسبحاتهم .
(٣٧) المراد العقل لأنه أصغر قيمة في قوى المرء .
(٣٨) خابية الخمر المراد بها الوجد مع جماعة المتصوفة الذين يمثلون صفوة الناس في معتقد الشعاع .
(٣٩) شمس — علم على أستاذ جلال الدين الرومي في التصوف .
واسمه « شمس تبريزى » .

(٧) « وجد » !

جلال الدين الرومي

أنا ثمل وأنت مجنون ،
فإنذا الذي يقودنا الى المنزل ؟
لقد نصحتك مائة مرة أن تقل من الشرب كأسين أو ثلاثا .
في المدينة لا أرى شخصا صاحيا من السكر ،
كل امرئ أسوأ من الآخر : ولهان ومجنون !!
حبيبي ، هلم الى (الحانات) (٤١) حتى ترى لذة الروح
وكيف يطيب للروح أن تكون بدون صحبة الحبيب ؟
في كل ركن شخص ثمل ، يده في يد نجييه ،
والرأس معربد من ذلك الساقى بالكأس الالهية .
أيها الخفيف الروح العازف على العود ،
أأنت أوغل في السكر أم أنا ؟
فيأيها الرائد ، اذ تمثل أنت فسحري أسطورة !
أنت وقف على (الحانات) لا شأن لك سوى الخمر
فلا تدع حبة من عقل لدى القادمين انصاحين

● لقد خرجت من المنزل ، فبادرنى هو بالسكر ،
وكل نظرة منه تخبيء وراءها مئات المنازل وحدائق الورد ،
مثل سفينة ضلت المرسى وجنحت الى الفرق ،
بها آلاف العقلاء والحكماء صرعى الحسرة ،

(٤٠) انظر النص في كتاب « مختارات من الشعر الفارسي » ، د/ محمد غنيمي هلال ص ٢٠٥ — ٢٠٦ .

(٤١) لفظ المترجم « أخريات » ورأيت الأسب هنا « الحانات » وهي مرادفة للنقطة السابقة . وقد كانت الحانات مأوى لشاربين . والمقصود هنا « خمرة الحب الالهى » .

تقلت من أين أتيت أيتها النفس ؟
فهزأت قائلة : نصفى من تركستان ونصفى من فرغانة ،
شطرى ماء وطنين ، وشطرى روح وقلب ،
شطرى من شط المحيط ، والباقى الجوهرة الفريدة
فقلت لها :

كونى لى رفيقا فانا من اهلك

شأجبايت :

لم أعد أعرف قريبا لى من غريب
لقد فقد راسى وتاج راسى فى منزل صاحب الحان
ولى صدر به نجوى
الشرحها أم أخفيها ؟

« خاتمة »

بعد هذه السياحة الشائقة في عالم المتصوفين الفنى الذى غاص فى
أعماق الوجود بحثا عن الحقيقة .

أحمد الله سبحانه على هذا المجهود . وأسأله التوفيق لاتمامه فاتجاهات
الأدب الصوفى لا تقف عند حدود ما ذكرت . بل هناك اتجاهات كثيرة توضح
موقفهم من الانسان ، وموقفهم من الطبيعة وموقفهم من الدنيا ، وموقفهم
من العقائد والديانات الأخرى .

وهناك الوسائل التعبيرية المتعددة ، والقيم البلاغية والجمالية الممتزجة
بطلب تجاربهم .

وهناك مظاهر التأثير والتأثير ، وهناك التيار الصوفى فى الشعر
المعاصر ومدى ما أضافه هذا التيار الى التجربة الصوفية .

وهناك المعجم الصوفى والكشف عن أبعاده ورده الى منابعه وتقريب
هذه المنابع القصصية الى مفهوم المتلقى الذى وقفت القرون المتعددة ،
ومتغيرات البيئة ، حائلا بينه وبين مودته لهذه التجارب اللغوية والموضوعية
الصوفية العميقة .

وكلها موضوعات يمكن أن يستقل كل منها يبحث علمى مستقل له
منهجه ونتائجه .

واللهب مفتوح أمام الباحثين . فطوبى للداخلين
« أسأل الله أن يكون عملى هذا خالصا لوجهه »
« انه نعم المولى ونعم النصير »

المؤلف

المراجع

اسم المؤلف	اسم الكتاب
١ - القرآن الكريم	
٢ - د. ابراهيم الدسوقي شستا	التصوف عند الفرس
٣ - ابن سينا	الاشعارات
٤ - ابن رشد	تهافت التهافت
٥ - ابن قيم الجوزية	الوابل الضيب من الكلم الطيب .
٦ - أبو نعيم الأصبهاني	حلية الأولياء
٧ - أحمد بهجت	بحار الحب عند الصوفية
٨ - أحمد بن محمد بن علي الفيومي	المصباح المنير
٩ - الحسين بن منصور أبو مغيث البيضاوي « الحلاج »	الطواسين
١٠ - الشريف الرضي	نهج البلاغة
١١ - السلمي	طبقات الصوفية
١٢ - القشيري	الرسالة القشيرية
١٣ - د / الطاهر أحمد مكي	دراسات أندلسية
١٤ - الفيروز آبادي	القاموس المحيط
١٥ - حسان بن ثابت	ديوان حسان
١٦ - د / جميل صليبا	من افلاطون الى ابن سينا
١٧ - د / زكي مبارك	المدائح النبوية .
١٨ - د / زكي نجيب محمود	(ا) مع الشعراء .
١٩ - زكي نجيب محمود	(ب) في فلسفة النقد
٢٠ - د / شوقي ضيف	العصر العباسي الاول

اسم المؤلف	اسم الكتاب
٢١ - د / صابر عبد الدايم يونس	النزعة التأملية في أدب المهجر « رسالة دكتوراه »
٢٢ - د / عبد الحليم محمود	أبو العباس المرسى
٢٣ - د / عبد الخالق محمود	شعر ابن الفارض في ضوء النقد الحديث .
٢٤ - د / عبد العال أحمد	دراسات في التصوف والأخلاق .
٢٥ - د / عبد الفتاح الدماصي .	الأدب العربي بين الزهد والتصوف ..
٢٦ - عبد الوهاب الشعراfi	الطبقات الكبرى .
٢٧ - علي أحمد سعيد	الثابت والمتحول .
٢٨ - د / علي الصافي حسين	الأدب الصوفي في مصر .
٢٩ - عمر بن علي بن الفارض	ديوان ابن الفارض
٣٠ - عمر الخيام	رباعيات الخيام « ترجمة أحمد رامى »
٣١ - فاروق سعد	حي بن يقظان .
٣٢ - د / محمد إبراهيم الجيوشى	بين الأدب والتصوف .
٣٣ - محمد أحمد الشامى	الاسلام والتصوف .
٣٤ - محمد بن سعيد شرف	بردة المديح المباركة .
الدين البوصيرى .	
٣٥ - محمد بن أبى بكر بن عبد	مختار الصحاح .
القادر الرازى .	
٣٦ - د / محمد عبد المنعم خفاجى	الأدب في التراث الصوفى .
٣٧ - د / محمد عبد الله دراز	الدين « بحث في تباين مقارنة الأديان »
٣٨ - د / محمد غنيمى هلال	(أ) الحياة الباطنية بين العذرية والصوفية .
٣٩ - د / محمود قاسم	(ب) مختارات من الشعر الفارسي -
٤٠ - محيى الدين بن عربى	دراسات في النفس والعقل
٤١ - نيكلسون	ديوان عربى - الفتوحات المكية الصوفية في الاسلام .

المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة الكتاب	(١ - و ٩)
الباب الأول	١ - ٢٢
« التصوف جذور ومنابع »	١ - ٦
الفصل الأول « بين التدين والتصوف »	
الفصل الثانى « مدلول التصوف ونشأته »	٧ - ٢٢
١ - المدلول	
٢ - نشأة التصوف (أصداء مؤثرة - جذور اسلامية	
لمحات تاريخية)	
الباب الثانى	٢٣ - ٨١
اتجاهات الأدب الصوفى مدخل	٢٣ - ٢٣
الفصل الأول « الرؤية الصوفية للذات العلية »	٢٥ - ٤٧
(الحب الالهى - الاتحاد والحلول - وحدة الوجود)	
الفصل الثانى « الرؤية الصوفية للشخصية المحمدية »	٤٩ - ٦٠
الفصل الثالث « النفس الانسانية »	٦١ - ٨١
الباب الثالث	٨٣ - ١٢١
« من الخصائص الفنية للأدب الصوفى »	
التجربة الصوفية موهبة في الصدق ذات أبعاد فنية متعددة	٨٣
القصة الشعرية والنثرية .	٨٥
توصيل الفكرة الصوفية المقنعة عن طريق الأداء المسرحى	٩٣
الاقتباس من القرآن الكريم	٩٥

٩٧	استيحاء التراث الانساني
١٠٣	استيحاء الأجواء الاسلامية .
١٠٨	الايقاع في الأدب الصوفي .
١١٦	المعجم الصوفي والمذهب الرمزي

١٢٣ — ١٤٤

الباب الرابع

« من التجارب الشعرية في الأدب الصوفي »

١٢٣	● في المحبة الالهية لابن الفارض
١٢٨	● الفناء في المحبوب لابن الفارض
١٣٥	● الحقيقة المحمدية لابن عربي
١٣٦	● من أسرار الولاية لابن عربي
١٣٧	● الطائر القدسي : جلال الدين الرومي
١٤٢	● عار العقل : جلال الدين الرومي

١٤٥	خاتمة .
١٤٨ — ١٤٧	المراجع .
١٥٠ — ١٤٩	المستوى

رقم الايداع ٣٠٥٥ / ٨٤

الترقيم الدولى ٠ - ٨١٤ - ٠ - ٢ - ٠ - ٩٧٧

دار البضامين للطباعة
٢٢ شارع سامى - ميدان رافائيل
القاهرة - تليفون ٣٠٥٥٦

۱۲۱۳۵۲/۱

فروش جنسیه
۲۶۴۵